Federico Riu

Obras completas

Tomo III



Fundación Federico Riu

1ª edición, 2004

Apartado postal 70712, Caracas, Venezuela
Telefax (58-212) 263.85.08
maelca@telcel.net.ve

Hecho el Depósito de Ley
Depósito Legal lf50020048001773
ISBN 980-01-1210-3

DISEÑO DE COLECCIÓN:
Jacqueline Sanz

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

En este tercer y último volumen de las obras de Federico Riu se recoge, a diferencia de los dos anteriores, dedicados a sus libros editados, una amplia gama de escritos breves, casi todos publicados en revistas y diarios. Desde el texto altamente especializado hasta el artículo periodístico sobre el acontecimiento puntual, pasando por ensayos sobre diversos temas o mínimos apuntes líricos y biográficos de refinada belleza. Si los dos primeros volúmenes nos entregaron al filósofo riguroso —sagaz y circunspecto, como lo pedía Descartes—, éste nos muestra un Riu más plural, más completo, el ciudadano cabal que no vacilaba ante el compromiso cívico, el amante empedernido de la poesía, la atenta mirada sobre todos los horizontes de su tiempo y los signos del poeta que hubiese podido ser si no hubiera decidido vivir la poesía por otros caminos, como lo muestran estos textos breves de los últimos años de su vida.

No fue fácil hacer esta selección. Riu sabía demasiado de lo leve y efímero de la aventura humana y atisbó con ahínco inusual los insondables abismos de la existencia, por lo que no se ocupó demasiado de su posteridad. Por eso hubo que buscar, husmear, adivinar mucho. No pocas manos amigas contribuyeron en la empresa. Violeta Rojo hizo la primera recolección de textos. Francisco Zambrano trabajó con esmero los textos e hizo una topografía de éstos. Y muchos otros, en diversos sentidos, colaboraron en algún momento: Antonio Pasquali, Fabiola Vethencourt, Alberto Rosales, Eduardo Vásquez, Alirio Rosales, Julio Pagallo, Luz Marina Barreto, Alexis Márquez; así como sus hijos, y, en grado superlativo, Elena, su mujer de toda la vida, amorosa custodia de su legado. Wilfredo Cabrera, de Monte Ávila Editores, corrigió los textos con notable celo y destreza. Los errores de la edición son sólo atribuibles a quien la coordinó y suscribe estas líneas.

Muchos escritos de Riu no se incluyeron en esta selección: páginas incompletas, amplios apuntes para su ejemplar tarea docente, registros de sus clases y conferencias hechas por alumnos fieles, al igual que esbozos para nuevas investigaciones y notas de lectura. En ellos hay verdaderas piedras preciosas que algún día descubrirán los investigadores asiduos. Para ello se constituirá un archivo que depositaremos en alguna biblioteca nacional.

Este punto final a una prolongada tarea lo pongo con alegría y nostalgia. Nosotros, los más cercanos a él, cumplimos con el mandato que nos impusimos: que la obra de Riu sea asequible a través de la más importante empresa editorial del país, que siempre nos trató con generosidad. La tristeza repentina es la misma que nos acompaña desde su ida. Eso pasa con las pérdidas irreparables.

Fernando Rodríguez
Presidente de la Fundación Federico Riu

SOBRE LA ESENCIA DE LA POESÍA*

PLANTEAMIENTO

Se pregunta por la esencia de la Poesía. En semejante pregunta se pretende ver aquello que, cual fundamento, constituye a la Poesía en cuanto tal. Ver lo esencial de algo requiere, ante todo, que el algo en cuestión pueda aparecer genuinamente desde y por sí mismo. Ni lo interrogado —la esencia—, ni aquello a que se interroga —la Poesía—, están ahí presentes. Al par que la tradición y las exégesis hayan podido encubrirlo, los fenómenos sólo son visibles, en sentido estricto, desde un determinado horizonte, por un camino señalado. Allí donde este camino se despista, no sólo se pierde la oportunidad del recto acceso a lo que se quiere descubrir, sino que se retrasa más y más la aparición de lo buscado. En toda pregunta filosófica, la verdad de la respuesta depende siempre, de una manera directa, de cómo la pregunta ha sido oída. Oír bien es, en filosofía, la prueba decisiva de la efectividad del pensar.

Cuando preguntamos ¿qué es eso de la Poesía?, preguntamos a algo —la Poesía— por su esencia. Pero, ¿dónde está la Poesía? ¿Dónde puede hacerse visible o patente este algo interrogado? No sólo resulta en principio desconocida cuál es su esencia, sino que lo resulta, antes que nada, el fenómeno mismo de la Poesía. En verdad hay muchas definiciones de la Poesía. Podríamos, pues, comparar todas estas buenas definiciones y sacar una especie de término medio, formalizado y abstracto, que conviniera a todas ellas. En semejante proceder surge un reparo fundamental. ¿Estamos seguros de que semejantes definiciones de la Poesía tienen como fundamento el fenómeno de la Poesía? Una cosa es dar una definición de lo que uno,

---

* *Revista Nacional de Cultura,* Caracas, n° 127, marzo-abril de 1958, pp. 105-113.

poéticamente, se ha representado como Poesía, y otra, absolutamente diferente, es dar una definición sobre la base del fenómeno de la Poesía. Si la meditación quiere ser efectiva, es decir, empezar a andar por un camino bien orientado, entonces, en vez de atenerse a posibles representaciones poéticas, tiene que encontrar un lugar y un método de acceso, en y por el que se descubra la Poesía en cuanto tal. Sólo después cabe formular la pregunta por la esencia y desarrollarla.

¿Cuál es el lugar en donde puede testimoniarse, volverse fenómeno, la Poesía? El lugar de la Poesía son los poemas. Semejante afirmación aparece comprensible de suyo. En los poemas se descubre la Poesía. Oyéndolos adecuadamente se crea la posibilidad de oír lo poético que ellos manifiestan. Lo poético es, al parecer, y en primer lugar, los objetos de los que habla el poema: la luna, las estrellas, el amor, las olas, etc. Poético es igualmente el modo de hablar de los poemas: las metáforas y comparaciones, las palabras y el ritmo. Todo esto constituye, al parecer, el fenómeno de la Poesía. Sobre todo esto cabe una investigación sistemática, y semejante investigación la lleva a cabo la literatura. Si queremos entonces que la Poesía se descubra desde y por sí misma originalmente, nada mejor que dejar la palabra a la literatura. De este modo se revela la literatura como la forma de acceso a los poemas en relación con el problema de la esencia de la Poesía.

Pero, ¿se revela la literatura como la forma de acceso? ¿Puede ella, desde su horizonte peculiar y acostumbrado, hacer aparecer el fenómeno de la Poesía? La literatura oye los poemas y de semejante oír surge como resultado un interpretar, a saber: lo que el poema dice; un criticar: el juicio y análisis de los aciertos; un comparar, es decir: las influencias y conexiones históricas. ¿Cómo oye el poema la literatura? ¿Qué es lo que oye para que su preguntar y responder se limiten a semejantes cuestiones? La literatura oye los poemas pero no la Poesía. El oír de la literatura está determinado apriorísticamente por un horizonte tradicional, desde el que el poema, más o menos claramente, se halla ya definido como un «producto». El poema es un producto literario. Lo literario es, a su vez, un producto de la cultura. La cultura es una manifestación del espíritu.

Semejante definición se queda tan corta y tan vacía como la afirmación de que el pensar es un producto lógico. El pensar puede ser, en

verdad, objeto de la lógica, pero ésta no podrá nunca determinar su esencia. Y no porque su investigación se limite al aspecto meramente formal del pensar y deje de lado su contenido, sino porque esta distinción misma de contenido y forma, que es una distinción lógica, empieza ella misma por sepultar la posibilidad de un descubrimiento de la esencia de la Poesía.

La pregunta por la esencia de la Poesía, la pregunta: ¿qué es eso de la Poesía?, se va a desarrollar aquí como pregunta filosófica. No sólo porque la cuestión de la esencia sea, desde antiguo, una cuestión genuinamente filosófica, sino porque la Filosofía es también, desde antiguo, la única capacitada para conducirse originalmente en relación con el ser. Cuando preguntamos por la esencia de la Poesía, queremos entablar una correspondencia con su ser, queremos que el ser de la Poesía se nos manifieste. Para ello es necesario dialogar con el poema, de tal modo que lo forcemos a entregar el testimonio perenne de la Poesía. ¿Cómo iniciar este diálogo?

EL MODO DE OÍR EL HABLA POÉTICA

Hay que oír los poemas de tal modo, que sea posible oír antes que nada lo poético que manifiestan. Jamás se consigue semejante oír si se limita y supedita a lo que, de antemano, la literatura ha determinado como habla poética: un habla de metáforas, imágenes, ritmo y asonancia. Tampoco si el oír oye preferentemente lo que el poema dice, lo que corrientemente se llama interpretar y comprender el poema. Cuando se oye adecuadamente el habla poética, entonces hay que oírla con los caracteres inherentes a toda habla. El habla: a) señala al ente y lo descubre en un «cómo» apofántico determinado; b) en ella se da a conocer alguien, el que habla.

El «alguien» que habla y el «cómo» del estado de descubierto del ente son los caracteres esenciales del habla. Lo que en un sentido original se llama habla, es la articulación y transmisión de estos dos caracteres. Semejante transmisión permite, en cada caso, reconocer lo «descubierto» por el habla y conocer quién habla. Oyendo puedo dirigir la vista hacia lo que el habla señala, comprenderlo, después juzgarlo. O puedo, por el contrario, dirigir la vista y no reconocer el

«cómo» de lo descubierto, no ver o no entender aquello que el habla quiere hacer ver.

En cuanto que el habla poética es originalmente habla, hay que oírla desde el horizonte de estos dos caracteres esenciales señalados. El poema habla de algo, da a entender algo, lo descubre. Pero también en el lenguaje cotidiano y científico posee el habla la misma propiedad apofántica. Vale decir incluso: en general, el vocabulario y la estructura gramatical y sintáctica del habla cotidiana y científica son también los de la poética. Con todo, resultan diferentes. Todo el mundo percibe con claridad la diferencia entre un habla poética y un habla cotidiana. Todo el mundo reconoce en las proposiciones «el álamo es tal espécimen vegetal» y «el álamo es la lira del viento», cuál de las dos es la poética o la científica. Si pues el habla poética es habla sobre el mismo sustrato gramatical de las otras hablas, y si, no obstante, se diferencia de ellas, cabe preguntar: ¿en qué consiste la diferencia? Sólo puede consistir en el «cómo» del estado de descubierto del ente y en el «alguien» que habla. La pregunta por la esencia de la Poesía, cuya primera tarea consiste en descubrir el fenómeno de la Poesía, ha encontrado ya un camino señalado. Oyendo los poemas como auténtica habla ha de desarrollar la posibilidad de fijar en conceptos el «cómo» del ente poético y el «alguien» que habla en el poema.

EL ENTE POÉTICO

El poema VII de la colección «Campos de Soria», de Antonio Machado, empieza con los siguientes versos:

¡Colinas plateadas,
grises alcores, cárdenas roquedas,
por donde traza el Duero
su curva de ballesta
en torno a Soria, oscuros encinares,
ariscos pedregales, calvas sierras,
caminos blancos y álamos del río,
tardes de Soria, mística y guerrera,
hoy siento por vosotros, en el fondo

del corazón, tristeza,
tristeza que es amor!...

El poema habla de una tierra y la describe. Menciona lo que esta tierra descubre a los ojos del poeta: colinas, alcores, pedregales, sierras, caminos, álamos... La palabra del poeta señala y descubre semejantes entes que están ya en cada caso descubiertos en la palabra cotidiana y científica. Por esta tierra andan campesinos que conversan sobre la labranza de los campos, pastores que conducen lentamente sus rebaños hacia la sombra de los álamos, agrimensores que miden y calculan, cazadores furtivos en las desiertas sierras y los cotos, leñadores que cantan en lo profundo de los encinares. Colinas, alcores, pedregales, sierras, caminos, álamos son palabras que están en la boca de todos en esta tierra de labradores, gañanes y hacendados. La tierra, es decir, la morada, reúne el sentido de los entes que en ella se descubren y la existencia de los que están cabe ellos, sus diarias faenas, el ser uno con otro en los tratos, fiestas y duelos, la muerte y el amor.

¿Cómo habita su tierra esta gente? ¿Qué es la tierra —la misma que al parecer canta el poeta— para ellos? ¿En qué «cómo» o «estado de descubierto» nombran los entes que en ella están presentes? Estas preguntas son fundamentales. Si el habla poética articula y transmite un «cómo» peculiar del estado de descubierto del ente, entonces este «cómo» ha de ser diferente del correspondiente al habla campesina. Ha de poderse mostrar que el habla poética funda su señalar y descubrir en una patencia original del ente, que no es la usual. ¿Es posible mostrar algo semejante? Lo es y de tal modo que ni siquiera se necesita agotar en un análisis todas las facetas del habla campesina. Es suficiente indicar un solo carácter, tomando como hilo conductor lo que el poema dice.

El poema nombra alcores, encinares, sierras, caminos, tardes, y al final dice: «hoy siento por vosotros, en el fondo del corazón, tristeza, tristeza que es amor!». Por «vosotros», es decir, por los entes nombrados y los que quedan sin nombrar, en torno a Soria, la tierra que canta el poeta. Pero, ¿es que se puede sentir tristeza por un alcor, por un encinar, por una tarde? La gente campesina, cuando el año ha sido malo y las sementeras no retoñan, dice: «los trigos hacen llorar

de lástima». Y cuando las heladas han quemado los almendros, dice también: «qué pena verlos». Semejante decir se distingue, empero, radicalmente del decir del poeta. La gente campesina se mueve en su mundo de trabajos y fatigas, de escasez económica, y es desde este horizonte de donde brota su decir. La gente campesina, la que habita el campo, se encuentra en éste como un carpintero en su taller. Ambos son el lugar del trabajo. En este lugar son los entes, útiles, con los cuales se está en una relación estrictamente cotidiana. Cuando la gente campesina dice: «hacen llorar de lástima», ve trigos echados a perder, espigas raquíticas, claros en donde no han brotado; y, paralelamente, al decir «qué pena verlos», ve brotes ennegrecidos por la helada. La palabra de la gente campesina, que es esencialmente cotidiana, se mueve desde el horizonte del mismo interés, desde el que el trabajar, el cuidar, el proteger los entes del campo, confiere el «cómo» peculiar de su estado de descubiertos. Por eso semejante gente no dice nunca sentir tristeza por una tarde o por un camino. Cabe semejantes entes puede decir otras muchas cosas, pero no tristeza. El habla articula un estado de descubierto (un «cómo») del ente y un comportamiento, esto es, un modo de existir cabe tal estado. Ambos ingredientes son inseparables y constituyen, según expresión de Heidegger, el «ser en el mundo». El «mundo», a saber, el Todo en el que el ente está patente, es un «existenciario», una proyección del «ser abierto» del hombre.

El habla del poema, y hay que notar esto radicalmente, articula y descubre un «cómo» del ente que no es el del habla cotidiana. La indicación evidente de que esto es así, es la expresión «por vosotros» que, en cuanto habla, hay que tomarla en sentido estricto. Una cosa es sentir tristeza «ante» alcores, tardes, encinares y pedregales, y otra diferente es sentirla «por» semejantes entes a quienes el poeta llama «vosotros». Sólo cuando un ente se descubre como un «tú» y paralelamente entes como «vosotros», cabe sentir tristeza por ellos. Frente a entes que se descubren como reales, meras cosas o útiles, no surge nunca el «vosotros» sino el «ellos», es decir, no surge nunca el diálogo ni la relación cordial que éste supone. Pero, ¿es que puede negarse que alcores, pedregales y caminos, no son cosas ahí presentes? ¿Es que puede afirmarse con seriedad que semejantes entes son y tienen el modo de ser de los entes a quienes se dice «vosotros»,

aquellos que se descubren como un «tú», por ser esencialmente un «yo»? Semejantes objeciones, al parecer evidentes, ponen el poema en el comprensible suelo del sentido común. En este suelo sólo cabe decir: el habla del poeta es pura imaginación o es un juego. Pues, ¿qué?, ¿no son los poetas visionarios, soñadores que deshacen las referencias de las palabras y su utilitaria y científica seriedad?

Rilke dice: «algunos vientos son como mis hijos». Y García Lorca: «el agua conversa con sus amigos». En uno de sus poemas, Neruda, la gran voz, increpa al mar, lo reta, lo amenaza. Y Juan Ramón Jiménez llama a la noche «perpetua amiga». ¿Qué puede querer decir este llamar a los entes cosas que ellos no son en sí, en cuanto reales, sino que este «en sí» no funciona en el señalar y descubrir del habla poética? Y, ¿qué puede querer decir este no funcionar, sino que el «cómo» que articula y transmite dicha habla no es el «cómo» que articulan el habla cotidiana y científica? El habla poética no articula un estado de descubierto del ente en el «cómo» cotidiano, para desfigurarlo después mediante la fantasía o la imaginación. El poema no presenta crucigramas, bajo los cuales, interpretando, cupiera encontrar los entes tal como se descubren en otras formas del habla. En el poema, antes bien, se descubre un «cómo» del ente absolutamente original.

Llamamos la «humanización del ente», o el «ente como humanizado», al rasgo esencial del estado de descubierto del ente poético. Que semejante «cómo» no coincide con el «ser para» o «en sí», y sea falso con respecto a ellos, sólo quiere decir fundamentalmente esto: el «alguien» que habla en el poema no es el alguien que habla cotidiana o científicamente, ni mantiene con el ente la misma relación, no está abierto al ente de la misma manera. Preguntamos entonces: ¿Quién es el que habla en el poema?

LA VOZ DEL POEMA

El habla poética no se oye genuinamente como habla de metáforas, rima y asonancia. Semejante oír ha objetivado ya el habla y ha perdido por ende su carácter esencial. Pero tampoco se oye genuinamente cuando se oye lo dicho por el habla, de modo que el poema se agotara en su interpretación y comprensión. Lo que en un sentido

original, aunque encubierto, se oye, es una Voz. El poema no sólo habla porque se refiere a entes y dice de ellos esto o lo otro, sino porque alguien habla. A este alguien lo designamos «la voz del poema».

Que semejante Voz es un auténtico fenómeno y, como va a verse, fundamental, se pone de manifiesto en el recitar. ¿De dónde procede en el recitar el tono de la voz, desacostumbrado en el habla cotidiana o científica, sino de que quien recita se apropia de la Voz del poema y da testimonio de ella? ¿Por qué adoptar el timbre, modulación y sonoridad características del recitar, si solamente quisiera darse a conocer lo que el poema dice? Pero todavía más insistentemente se nota la Voz del poema frente al habla de la prosa, aun cuando ésta sea literaria.

¿De qué habla la Voz? Habla, sin duda alguna, de algo. Dice de los entes extrañas y enigmáticas cosas. Pero semejante decir no es lo que distingue a la Voz en cuanto tal. Cuando una Voz habla en el modo del decir «acerca de» no se la oye. Lo que entonces es oído es justamente lo dicho. La Voz del poema, por el contrario, no sólo habla insistentemente y se la oye, sino que aquello de que habla, en un sentido fenomenológico original, es el «quien habla». La Voz del poema habla del Poeta. ¿Y quién es el Poeta? No es el autor del poema, éste o aquél mundanamente comprendidos con los que se puede entrar en diálogo. Una cosa es hablar con el autor del poema y otra, radicalmente diferente, con el Poeta. Con éste sólo penosamente se entabla un diálogo porque de él habla la Voz en un tono desconocido y enigmático. ¿Se puede hablar tan fácilmente con quien dice «tú» a una estrella, al mar, al viento? ¿No es este decir «tú», signo inequívoco de que el Poeta no es un modo de ser hombre cual los que de ordinario viven con nosotros en el mundo cotidiano?

El desarrollo de la pregunta por la esencia de la Poesía, tiene como mira inmediata descubrir el fenómeno de la Poesía. Si en esta dirección un diálogo con el Poeta, tal como ha sido definido, es posible, y si en ello va el que encontremos lo que buscamos, no son cosas que puedan anticiparse. Sólo oyendo la Voz del poema se crea o se niega la posibilidad. La Voz llama de «tú» a los entes y rompe sus cotidianas y científicas referencias. ¿Es este modo de hablar el hilo conductor por el que, retrocediendo, podremos ver al Poeta cara a cara? ¿Es el Poeta el lugar de la Poesía?

BOSQUEJO DE ALGUNOS CONCEPTOS DE LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER*

GESCHICK

El enigmático y casi intraducible término *Geschick* (usualmente destino) es en la terminología de Heidegger un abstracto derivado de *zu schicken*, originalmente: disponer, ordenar. De esta misma raíz etimológica, como veremos más adelante, surge también el sentido de *Geschichte*.

Heidegger usa el término principalmente en las formas *Geschick des Seins* o *Seinsgeschick*. Pero también referido a *Welt*, *Sophon*, *Anwesen*, *Zwiefalt*, etc.

De qué manera hay que pensar *das Geschick* en relación con el Ser lo ilustra Heidegger en *Über den Humanismus* (p. 23), con las siguientes palabras: «Weil das Sein noch ungedacht ist, deshalb wird auch in S. u Z vom Sein gesagt: es gibt». Y añade un poco más adelante: «Zum Geschick kommt das Sein, indem Es, das Sein, sich gibt. Das aber sagt, geschick-haft gedacht: Es gibt sich und versagt sich zumal».

El «darse» y al mismo tiempo «retirarse» indica en el texto la forma original de la que el Ser se manifiesta, lo hay. La investigación de este misterioso carácter apofántico del Ser ha sido en la obra de Heidegger la única y constante preocupación. Desde su ensayo *De la esencia de la Verdad*, en el que abandona el concepto trascendental de tiempo como horizonte de comprensión, para concentrarse preferentemente en la idea de Verdad como *aletheia*, su esfuerzo se ha dirigido a mostrar el fenómeno del Ser del ente en la forma de la «diferencia ontológica».

«La diferencia ontológica», la diferencia entre Ser y ente, notada ya por los clásicos en un sentido orientado por la comprensión

---

* *Episteme*, Caracas, n° II, 1958, pp. 279-301.

del ente en géneros y especies, no limita el Ser ni a la vaguedad de un último algo no genérico, ni lo transfiere, por analogía, a otra entidad cual la de sustancia, Vida, Espíritu, Dios, que irremediablemente lo entifican. Pero la diferencia entre el Ser y el ente, en la que yace formalmente el clásico problema de la «distinción real», tampoco es la diferencia entre un algo (Ser) y otro algo (ente).

Dejemos sin comentario el «es gibt sich und versagt sich zumal» sobre el que Heidegger no ha dado todavía ninguna solución clara y terminante. Las únicas indicaciones que poseemos son: primera, que el «darse» y «retirarse» (*sich entziehen*) no constituyen dos momentos distintos de la manifestación del Ser; segundo, que el «retirarse» no hay que entenderlo en sentido espacial; tercero, que el «retirarse» funda el acontecimiento del «develamiento» del ente.

¿Qué significa *Geschick*? Oigamos una primera interpretación en la obra *El principio del fundamento* (p. 109): «Wenn wir das Wort "Geschick" vom Sein sagen, dann meinen wir, dass Sein sich uns zuspricht und sich lichtet und lichtend des Seit-Spiel-Raum eintäumt, worin seiendes erscheinen kann».

Geschick corresponde al «darse» del Ser. Este «darse» dispone, alumbrando, un Tiempo y Espacio abiertos, en donde el ente puede aparecer. Dicho de otro modo: el que haya entes (tomando el hay en sentido apofántico) se funda en el acontecimiento original y absoluto de que el Ser «se adjudique a nosotros», y esto quiere decir, «se alumbre».

La relación *a nosotros* (*uns*) no significa, empero, que el darse del Ser acontezca fuera, cual un espectáculo extrínseco a la esencia del hombre. En el ensayo *La pregunta por la técnica* (p. 32) dice Heidegger: «Auf einen Weg bringen-dies heisst in unserer Sprache: schicken. Wir nennen jenes versalmmelnde Schicken, das den Menschen erst auf einen Weg des Entbergens bringt, das *Geschick*».

En este segundo texto *Geschick* es (*auf den Weg bringen*) el hombre hacia el «develamiento» (*Entbergen*). Lo que este último término significa lo aclara Heidegger, entre otros lugares, en la página 25 de la obra inmediatamente citada. Su idea fundamental, y no nueva en este punto de referencia, es que el «cómo» del ente, su modo de aparecer (*Entbergen*), no se funda en el hombre cual un sujeto constituyente de la objetividad, sino en el Ser en cuanto Verdad (*Unverborgenheit*).

Das Geschick, el darse del Ser retirándose, acontece, según lo anterior, en un ordenamiento indisoluble y mutuo de «aparición» del ente y «encaminamiento» del hombre hacia lo aparecido. Nunca en la forma de un algo que está delante independientemente. Pero, ¿qué es el ente y quién es el hombre para que la coincidencia en este ordenamiento sea posible?

Qué es ser ente lo dice Heidegger en *El origen de la obra de arte* (p. 41), con estas palabras: «Das Seiende kann als Seiende nur sein, wenn es in das Gelichtete dieser Lichtung herein und hinaussteht».

Quién es el hombre lo enuncia de este otro modo en *Introducción a la metafísica* (p. 106): «Das Wesen und Weise des Menschseins kann sich dann aber nur aus dem Wesen des Seins bestimmen».

A) El primer texto es oscuro y enigmático. Pero, ¿no contiene, ante todo, una notoria contradicción? ¿Qué tiene que ver «ente en cuanto ente» con *Lichtung*? ¿Qué significa esta conexión si el ente es, al parecer, la identidad absoluta, independiente de todo mostrarse, de toda luz y oscuridad? Esta pregunta reclama su urgencia si la fórmula «ente en cuanto ente» mienta originalmente «cosa en sí», en el sentido de lo trascendente e independiente. ¿Quiere Heidegger decir esto en el texto mencionado?

La primera parte dice: «Das Seiende kann als Seiende nur sein...». El «cómo» (*als*) es aquí la palabra fundamental. No mienta ni la identidad absoluta ni tiene el carácter de una mera fórmula teorética. El «cómo» posee un sentido apofántico y designa un modo de aparición. En el «cómo» está contenido el concepto de Ser como Verdad. Las preguntas que se refieren a la identidad, independencia y demás atributos óntico-gnoseológicos del ente, sólo son comprensibles como tales sobre la base original, siempre supuesta y nunca aclarada, de un develamiento del ente (árbol, montaña, número) como ente (lo que es). Donde esta aparición falta, cesa todo preguntar y toda problemática.

La parte final añade: «Wenn es in das Gelichtete dieser Lichtung herein-und hinaussteht». El ser ente, es decir, el mostrarse algo de este modo, sólo acontece si el ente está a la vez fuera y dentro de lo alumbrado de este «claro de luz» (*Lichtung*). Esta expresión metafórica significa el darse del Ser. El simultáneo dentro y fuera, el modo de aparición del ente. Casa, árbol, cielo, mar..., son entes por estar

y aparecer en la Luz del Ser y, al mismo tiempo, sin identificarse con ella, fuera (diferencia ontológica).

No se pierda de vista ni un instante que la ontología de Heidegger, aquí como en todas partes, es ontología fenomenológica. El intento de descubrir los «fenómenos» originales de la ontología, siguiendo el método esbozado en *Ser y tiempo*, ha llevado a Heidegger a formular esta definición del «ser ente», que vale como un dato original y ateorético, es decir, como aquello que, cual supuesto no aclarado, está en la base de la pregunta temática «qué es el ente».

B) El segundo texto mencionado antes se refiere a la esencia del hombre. Dice: la esencia del hombre sólo puede determinarse desde la esencia del Ser. Esencia (*Wesen*) no significa en Heidegger *quiditas*. Entiende el término alemán *Wesen* verbalmente, que significa lo mismo que *Währen*, permanecer. Lo que permanece, empero, no es un algo que está debajo de lo accidental (sustancia), sino el aparecer o mostrarse reunido en el Ser. La palabra alemana *Hauswesen*, por ejemplo, no significa la esencia de la casa considerada como una «cosa en sí», sino el modo como los útiles y habitantes de la casa se muestran reunidos en su familiaridad recíproca. La casa es el ámbito que reúne este mutuo mostrarse. La Casa «permanece presente» (*west*) como tal ámbito. Esta es su esencia, su *wesen*.

La esencia del hombre es su existencia. Pero la existencia no sólo consiste en «irle a uno su ser como ser suyo» (*Ser y tiempo*) sino en un estar más allá del ente (*über... hinaus*), en la Verdad del Ser (trascendencia, Ek-sistencia). La esencia de esta Verdad es el *Geschick*, el darse-retirándose el Ser al hombre, de modo que éste permanezca expuesto a la Luz del Ser y determinado por ella. El «darse» suministra al hombre la seguridad de su fundamento. El «retirarse» lo embarga de cuidado y zozobra. En esta seguridad y cuidado permanece (*west*) el hombre.

Uno de los alcances profundos de la filosofía de Heidegger es la teoría de que la esencia del hombre se determina por el Ser. La ontología tradicional manejaba este concepto en un plano puramente teorético y sólo en correspondencia con la supuesta esencia racional del hombre. No se vio nunca claramente, hasta Heidegger, que el Ser no sólo nos va en cuanto filósofos o investigadores, sino en cuanto hombres. Y no precisamente en el sentido de que necesitemos, por nuestra finitud

cognoscitiva, de un fundamento racional, sino en el más original de que «somos», sepámoslo o no, en y desde el Ser como *Geschick.*

La pregunta formulada anteriormente: qué es el ente y quién es el hombre para que puedan coincidir en el ordenamiento, ha quedado contestada. Frente a la tesis clásica de que la relación entre hombre y ente es una relación cognoscitiva en la que los términos relacionados son entes independientes (cosa en sí), la teoría heideggeriana funda el ente y el hombre en el Ser de modo que la esencia de cada uno de ellos consiste en un ser referido polarmente al otro. El ente sólo es ente cuando aparece en el Ser en relación con un ente que está en la Verdad del Ser, y esto quiere decir, encaminando al ente. Fuera de este ámbito de presencia que es el Ser, ni hombre ni ente significan nada.

No es este el momento de analizar críticamente esta sucesión de afirmaciones heideggerianas con las que he intentado precisar el significado de *Geschick.* Mucho menos el de discutir los fundamentos de la ontología de Heidegger, dentro del ámbito que Hartmann llama «Ontología crítica». Tan sólo quiero indicar que la teoría del *Geschick*, como la del sentido de la comprensión del Ser en *Ser y tiempo*, sólo son caminos iniciales, puertas de entrada a la temática e intrincados problemas de la ontología general.

GESCHICHTE

I

Cuando Hegel en la *Fenomenología del espíritu* dice: «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze ist aber das durch seine Entwicklung sich vollendete Wesen», y con estas palabras indica que la Verdad es histórica, hace que el absoluto buscado por la Filosofía (los principios y causas del Ser) deba ser, al mismo tiempo, el absoluto de la Historia. Esta sorprendente conexión, sorprendente ante más de un milenio de filosofía, entre Historia y Ser, ha sido a partir de Hegel e independientemente del trato especial que éste le dio, un problema

inaplazable, siempre imperante negativa o positivamente, en la fundamentación moderna de la ontología.

El mismo Heidegger que intentó en *Ser y tiempo* fundamentar la ontología desde una perspectiva transcendental, hubo de darse cuenta bien pronto de que la búsqueda de un sentido temporal permanente de la comprensión del Ser no lograba explicar las cambiantes y sucesivas interpretaciones del ente, a través de la historia.

El problema del Ser, tal como se plantea en *Ser y tiempo* (vid. el último parágrafo), culmina en el proyecto de mostrar hasta qué punto la temporalidad, el ser del hombre, puede servir de horizonte de comprensión del sentido del Ser en general (de la realidad, por ejemplo). No obstante la radical novedad que en la historia de la filosofía significaba el desarrollo de una ontología fundamental (fundamentante de la ontología general), el concepto de Ser se entiende en *Ser y tiempo*, en plan husserliano, para la faena teorética de abrir los diferentes dominios ónticos y sus respectivas categorías.

El abandono de este programa, la llamada «vuelta» (*Kehre*) con que Heidegger lo designa, se basa en la constatación, ya insinuada en su ensayo *De la esencia de la Verdad*, de que la conexión entre Ser e Historia no había sido planteada en toda su profundidad. El hecho de que el ente es comprendido de diverso modo a través de la historia de la filosofía y de que esta comprensión se funda en el Ser, hizo ver claramente a Heidegger que el horizonte del Tiempo debía ser sustituido por el horizonte de la Historia. Pero no en el sentido historiográfico de que a través de ella se penetre en las sucesivas comprensiones del Ser, sino en el más profundo y hegeliano de que la Historia es la forma como el ser mismo acontece. En lo que sigue intentaré explicar este acontecimiento fundamental.

II

De los cuatro sentidos que según Heidegger (*Ser y tiempo*) se adjuntan corrientemente al término Historia (como pasado, devenir, región especial de entes y lo tradicional), ninguno corresponde a la auténtica esencia de lo histórico.

Historia no es lo meramente pasado. Tampoco, y habrá ocasión de verlo, un proceso o devenir. No solamente lo que corresponde al ente humano y a sus manifestaciones culturales. De ningún modo lo meramente tradicional y soportado por costumbre u obligación.

Pero así como en *Ser y tiempo* intentó Heidegger fundamentar la Historia desde la perspectiva del ser temporal del *Dasein*, en su ensayo *De la esencia de la verdad* la determina con las siguientes palabras: «Erst wo das Seiende selbst eigens in seiner Unverborgeheit gehoben und verwahrt wird, erst wo diese Verwahrung aus dem Fragen nach dem Seienden als solchem begriffen ist, beginnt die Geschichte» (p. 16).

La conexión entre Verdad y *Geschichte* corresponde en el texto a un nuevo planteamiento del problema del Ser que se irá perfilando y también complicando en obras posteriores. En esta conexión los conceptos fundamentales de *Dasein* y *Welt* sufren una notable variación. El primero se define como «el ahí del Ser» y su esencia (en *Ser y tiempo*, Existenz) se interpreta como «Ek-sistenz», un estar más allá del ente, en la Luz del Ser. «Mundo» no es ya un «existenciario» sino un acontecimiento del Ser mismo. La nueva significación de estos términos surge acorde con la idea cada vez más insistente de que el «fenómeno» del Ser (en sentido fenomenológico) está presente en la Verdad como *Unverborgenheit*.

Cuando Heidegger, en la cita anterior, dice: «Sólo donde el ente mismo es elevado y mantenido en su estado de descubierto, sólo donde este mantenimiento es comprendido desde la pregunta por el ente, empieza la Historia», este término queda ya lo más distante posible de cualquier representación tradicional. En primer lugar *Geschichte* es aquí «Historia occidental» y el «donde» (*wo*) de su comienzo, Grecia. En segundo lugar, Historia no es una sucesión de acontecimientos dentro de la cual el preguntar por el ente corresponde a uno de ellos. Se afirma, a la inversa, que Historia empieza a la una con tal preguntar, que supone un mantener el ente en la *Unverborgenheit* e implica una disposición del hombre al Ser del ente.

¿Por qué, entonces, empieza Historia? Porque todo acontecer humano, todo hacer y proyectar, sólo es posible dentro de un ámbito en el que el ente se halle descubierto en el todo y cabe el cual el hombre se comporta. Todo acontecimiento histórico, toda historicidad,

suponen en su base el fenómeno del mundo, es decir, un ámbito que confiere al ente un modo de aparición y al hombre un existir en proyectos y decisiones en relación con dicho modo.

Pero semejante explicación es todavía insuficiente. La Historia no comienza en el momento en que aparecen entes cabe los cuales se comporta el hombre. Comienza, dice Heidegger, cuando el ente es elevado y mantenido expresamente en la *Unverborgenheit* y el mantenimiento se comprende desde un preguntar por el ente.

Lo que esto significa, se aclara teniendo en cuenta que el mantener y elevar el ente a su «estado de no ocultamiento» no es, según Heidegger, un acontecimiento que provenga del hombre en el sentido de un fenómeno cultural, sino un acontecimiento fundado en el darse del Ser, que supedita al hombre a su luz, luciente en el ente.

El nacimiento de la filosofía, si dejamos a un lado la visión historiográfica y penetramos su esencia, no cae en el ámbito de lo que se llama Historia Cultural. Este nacimiento supone lo que Hegel, en relación con el pecado original, llamaba «un salto cualitativo». Supone que el hombre, por primera vez, se determina esencialmente por un corresponder al Ser del ente que no sólo le afecta en su capacidad racional, sino en el total de su existencia. El hombre de la Historia de Occidente, con conciencia o sin ella, está determinado por el acontecimiento del «no ocultamiento» del Ser del ente.

En el ensayo «Logos» (*Vorträge und Aufsätze*, p. 227), dice Heidegger: «Dass im Zeitalter des Griechentums das Sein des Seiendes zum Denkwürdig wird, ist der Beginn des Abendlandes, ist der verborgene Quell seines Geschickes». *Abendland*, la tierra del poniente, pensaba Heidegger en 1936 (*Introducción a la metafísica*), está hoy atenazada por Rusia y América, que metafísicamente consideradas son la misma cosa. Sólo puede salir de estas tenazas si «Seine Überlieferung schöpferisch begreift». La tradición de Occidente es lo griego en el sentido de que allí, por primera vez, resulta el Ser del ente merecedor de pensamiento (*Denkwürdig*).

Resultaría totalmente errado pensar *Geschichte* como Historia, según nuestra corriente representación, y creer que su comienzo está en Grecia como pueblo o cultura. En la «Sentencia de Anaximandro» (*Holzwege*, p. 310) define Heidegger «lo griego» de este modo: «Griechisch meint in unserer Redeweise nicht eine völkische oder nationale,

keine kulturelle und keine anthropologische Eigenart; griechisch ist die Frühe des Geschickes, als welches das Sein selbst sich im Seienden lichtet und ein Wesen des Menschensin seinen Anspruch nimmt, das als geschickliches darin seinen Geschichtsgang hat, wie es im Sein gewahrt und wie es aus ihm entlassen, aber gleichwohl nie von ihm getrennt wird».

«Lo griego», según el texto, es el amanecer del *Geschick* como el ordenamiento de «aparición» y «encaminamiento», antes explicado. En este amanecer el Ser reclama una esencia del hombre que en cuanto *Geschichtliches* (en correspondencia con el *Geschick*), tiene un proceso histórico en el modo como resulta custodiada en el Ser y separada de él. La custodia se refiere al hecho de que a la esencia del hombre (su existencia) le va al Ser en la forma de su alumbramiento en el ente, cabe el cual está siempre el hombre como «ser en el mundo». La separación indica «el olvido del Ser», el hecho de que el hombre se mantenga en el ente, sin comprenderse desde su original pertenencia al Ser. En esta conjunción de custodia y olvido tiene lugar el comienzo de la Historia y se desenvuelve su proceso histórico.

Todas las filosofías de la Historia han coincidido en general en la afirmación de que el sujeto empírico no es el sujeto de la Historia. Desde el antiguo *fatum*, pasando por la idea de «providencia», hasta la concepción del espíritu absoluto, el hombre histórico se concibe supeditado a un destino del cual es sólo el instrumento. En semejantes metafísicas prevalece también la representación de que la Historia es un devenir sobre una línea temporal que va del pasado al futuro, pasando por el presente.

La concepción de Heidegger coincide en el primer punto de esta dirección de la Filosofía de la Historia, pero rechaza, abierta e insistentemente, el segundo. La Historia no es un devenir de acontecimientos humanos y su fundamentación metafísica tampoco se mueve, como en el caso de Hegel, en la interpretación y racionalización del proceso. Cuando Heidegger señala los pocos acontecimientos de la Historia en relación con los modos de aparecer el ente (*Anwesend, objektum, Bestand*), se los representa como acontecimientos que surgen en «las formas no calculables del *Geschick*», sin que impliquen ningún tipo especial de devenir (*Gott ist Tod*, p. 196).

Por esta razón distingue Heidegger, en relación con lo auténticamente histórico, entre los términos Historia (*Historie*) y *Geschichte*. En su ensayo «Wissenschaft und Besinnung» (página 63 de *Vorträge und Aufsätze*) define *Geschichte* del siguiente modo: «Dagegen das Wort Geschichte bedeutet, das was sich begibt». (El *dagegen* hace mención a la Historia, desde cuya perspectiva lo histórico se comprende en el sentido de un devenir.) Lo que se da (Was sich begibt) es el Ser en cuanto *Geschick*. En el doble e indisoluble aspecto del *Geschick* (aparición del ente y encaminamiento del hombre) está presente (*waltet*) un Mundo. El término Mundo no mienta aquí un existenciario (como en *Ser y tiempo*), sino el ente en el Todo como acontecimiento de la Verdad. Cuando hablamos de mundo griego, mundo medieval, etc., hablamos, en sentido heideggeriano, de la original relación entre hombre y ente, de la que surge toda empresa y acción humanas. No son éstas las que constituyen un mundo, sino a la inversa. Paralelamente, la expresión *Weltgeschichte* no mienta la variación del mundo a través del tiempo, como cuando decimos que al mundo griego sigue el romano, a éste el medieval. En la expresión *Weltgeschichte* significa *Geschichte das Geschicht*, en donde el *Ge,* como en *Gebirge*, significa «el original unificante y determinante rasgo esencial del *Geschick*» (*Vorträge und Aufsätze*, p. 256).

Por esta razón dice Heidegger (*Holzwege*, p. 245): «...in die Geschichte, als welches das Sein selbts west». El que el Ser esté presente como *Geschichte* no significa que el Ser transcurra en la Historia, sino que el Ser se ha dado como *Geschick* y se ha dado (siempre retirándose) «en las formas no calculables (las antes mencionadas de *Anwesen*, etc.), todas las cuales se basan en el mismo acontecimiento de darse el Ser.

STIMMUNG

En la página 9 del ensayo *Was ist das: die Philosophie*, dice Heidegger, haciéndose eco de una larga tradición: «Sentimientos, incluso los más bellos, no pertenecen a la Filosofía. Los sentimientos, se dice, son algo irracional».

En *La razón en la Historia*, dice Hegel: «El sentimiento es la forma más inferior en la que puede darse un contenido cualquiera». Y los motivos de semejante sentencia son dos: a) porque lo específicamente humano es el pensar y no el sentir, que también es propio del animal; b) porque el sentimiento es una forma de conciencia no refleja, es decir: inmediata.

Lo que en el ámbito del idealismo y desde Descartes vale como sentimiento, se determina como forma de conciencia de relación al conocer. Dentro de la idea del saber en general que Hegel define como: «tener algo ante la conciencia como objeto y estar cierto de ello», el sentimiento es aquel tipo de saber inferior en el que el contenido (*Inhalt*) está ante la conciencia dado inmediatamente, y esto quiere decir, sin razones.

En esta exégesis del sentimiento como forma de conciencia que lleva a cabo Hegel y que en general responde al criterio de racionalidad que impera en Filosofía, el sentimiento se determina en relación al ser del hombre, definido desde Descartes como *res cogitans*. El hombre es el ente dotado de razón que sabe de sí mismo, con certeza, mediante actos racionales. Todo saberse de otro modo, por ejemplo, sentimentalmente, no ofrece nunca la garantía del «ser verdadero».

El punto de vista de Heidegger, en contraposición a esta tesis, se expone por primera vez en *Ser y tiempo* (§ 9) bajo el título de «El encontrarse». Siguiendo allí el hilo conductor de su idea fundamental: la esencia del hombre es la existencia, muestra Heidegger que lo que se llama «estado de ánimo» o «temple sentimental» es la forma inmediata y original de irle a uno su Ser. Toda posición del ser del hombre, sea en la forma de una sustancia, de un yo, de una persona, pasa por alto la exigencia fenomenológica de recobrar este Ser en la forma de manifestarse. En el concepto heideggeriano de «existencia», tal como se exhibe en *Ser y tiempo*, no está incluido, fuera del aspecto formal de la definición, ningún contenido sino los existenciales, es decir: las formas originales de irle al hombre su ser, entre las que el «encontrarse» en el estado de ánimo es la más original.

La utilización del «estado de ánimo» para la tarea de la analítica del «ser ahí» se apoya en la tesis de que el Ser le va al hombre, en cuanto «ser en el mundo», en la forma original de un «encontrarse»

ya cabe entes, que no tiene en absoluto el carácter de una posición. Pero el «encontrarse» efectivamente tampoco se identifica con lo que en general se denomina vivencia afectiva o sentimental, como forma de conciencia de los sentimientos. En ella, como acto reflejo, el original estado de ánimo que pertenece al existir se convierte en un objeto intencional que pierde todo su original modo de ser. Por otra parte, la preeminencia de la afectividad sobre el entendimiento, como forma de acceso al fenómeno del Ser, se funda metodológicamente, para el desarrollo de la ontología, en el hecho de que Ser no es un «algo». Todo modo de acceso racional, por el contrario, todo no sentir, pone siempre intencionalmente objetos. La ontología fenomenológica, como actitud teorética, sólo puede ser descriptiva.

Lo que en *Ser y tiempo* concluye Heidegger de esta particular exégesis del estado de ánimo es: 1) que la tarea de descubrir el Ser del hombre, si quiere ser fenomenológica, tiene que realizarse sobre la base de algún estado de ánimo especial que posea la virtud de «abrir» el ser del hombre de una manera propia; 2) que la facticidad de la existencia, el hecho bruto de encontrarse uno existiendo, no se da en el hombre en el modo en que se da en lo «ante los ojos», sino en la especial del «estado de yecto», esto es, de un ser entregado a la responsabilidad de su propio ser.

Durante centurias se ha visto el hombre a sí mismo como un «algo». Se vio primero como sustancia compuesta de materia y forma. Se vio, posteriormente, en Descartes, como *res cogitans*. Pero cosa tan natural y repetidamente comprobada, a saber, que el ver intelectual es la forma inmediata y original de entrar en una auténtica relación con el ente, no vale en absoluto para entrar originalmente en relación con nosotros mismos. La persistencia del mirar que se ha mantenido a lo largo de toda la historia de la filosofía, desde el mirar en cuanto intuir, hasta el corriente de querer ver cosas sensiblemente ahí delante (Hume), ha impedido alcanzar la justa y original cercanía en la que el hombre es él mismo. Cuando el hombre se está viendo a sí mismo, puesto ante sí mismo como un algo, es entonces lo más distante y ajeno de este «Ser mismo». El verse original e inmediato del hombre no consiste en un «ver» sino en un «encontrarse» en un estado de ánimo «Ser sí mismo» que se le hace patente, sin distancia objetiva en la forma del estado de ánimo.

Las ulteriores exégesis del «estado de ánimo», sin perder de vista este carácter fundamental, han insistido especialmente en lo que Heidegger llama «disposición». En *De la esencia de la Verdad* (p. 18) se dice que el comportamiento del hombre está dispuesto (*gestimmt*) y a través de esta «disposición» (*Stimmung*) puesto en el ente en el Todo. El papel ontológico de la «Disposición» (*Stimmung*) se pone de manifiesto en la tesis de Heidegger de que la relación del hombre con el Ser, que funda la aparición del ente, no se lleva a cabo originalmente en la forma de un acto intelectual en el que el ser queda puesto como objeto. No es nunca la relación entre dos algos, hombre aquí, Ser allá, que se realiza mediante el pensar teorético. Antes bien, la posibilidad de esta relación intelectual, expresada en la pregunta temática: ¿qué es el Ser?, se funda en el hecho previo y fundamental de que la esencia del hombre (su Ek-sistencia) está dispuesta al Ser.

La tarea central de la filosofía de Heidegger, el descubrimiento del «Fenómeno» (en sentido fenomenológico) del Ser, se expresa en el significado del término *Stimmung*. Su análisis ontológico pone de relieve que en el estado de ánimo hay siempre una actitud existencial de relación con el ente y su modo de aparición. En una de estas actitudes, la admiración, comprendieron los griegos su disposición al Ser del ente.

DICHTUNG

El hombre, según Heidegger, no está en la totalidad del ente, como lo están, v. gr., la piedra en el campo o el pájaro en el aire. El que éstos y semejantes entes se hallen entre sí en un plexo de relaciones físicas, funda tan sólo un tipo de relación interentitativa que llamaremos relación óntica. El hombre, por el contrario, está en el ente en plan ontológico, en Ser, que es estar en un medio o atmósfera rarísimos y primigenios, en los que el ente se muestra como «algo» y el hombre como «mismo».

Y así como al pájaro le va el aire en el impulso instintivo de volar o en cualquier otro modo rarísimo y desconocido, cabe preguntar: ¿De qué modo le va al hombre el Ser, este medio original en el que existe?

Históricamente se halla la respuesta, aunque no temática y explícitamente desarrollada de este modo, en el fondo de cada filosofía y en la «vividura» de cada filósofo. ¿Cómo notaron que les iba el Ser, Aristóteles, Descartes, Nietzsche, entre otros de los que, existencial y teoréticamente, se notaron en su ambiente? ¿Y cómo lo nota Heidegger que es tal vez, de entre todos los filósofos, el de epidermis intelectual más fina para semejante excitante fundamental?

En un pasaje de su ensayo *Sobre el Humanismo* (p. 22) dice Heidegger: «Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch ek-sistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört». Antes de decidir lo que ya se insinúa en este pasaje, a saber: que el Ser le va al hombre en cuanto habla, oigamos este otro texto («El origen de la obra de arte», p. 60), en donde Heidegger nos dice lo que entiende por habla:

> In der landläufigen Vorstellung gilt die Sprache als eine Art von Mitteilung. Sie dient zur Unterredung und Verabredung, allgemein zur Verständigung. Aber die Sprache ist nicht nur und nicht erstlich ein lautlicher und schriftlicher Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll. Sie befördert das Offenbare und Verdeckte als so Gemeintes nicht nur erst in Wörtern und Sätzen weiter, sondern die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allerest ins Offene. Wo kein Sprache west, wie im sein von Stein, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und demzufolge auch keine solche des Nichtseienden und des Leeren. Indem die Sprache erstmals das Siende nennt, bringt soches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. Dieses Nennen ernnent das Seiende erst zu seinem Sein aus Diesem.

Según este texto fundamental, los entes se nos descubren como «algo», como que son, en Ser (lo que Heidegger designa por Abierto, *das Offene*) y esta forma de descubrírsenos, de ostentarse visiblemente como entes, acontece en y por el habla. Incluso en la extrañeza o el silencio, cuando no brota el fonema o el signo indicador se retarda, ya está el ente expuesto en la luminosidad del habla. Por lo cual, cuando Heidegger dice: «el habla lleva al ente en cuanto tal a lo

Abierto», este «llevar» no significa una función posterior a la aparición, literalmente un trasladar, sino paralela y fundamentalmente, es decir, unísona y originaria.

El que el ente se descubra en Ser y semejante acontecimiento en luz de palabras, en claridad de habla, no significa una identidad entre Ser y habla, una fórmula estilo Berkeley: Ser es ser hablado. El extraño vínculo que une Habla y Ser pertenece al establecido en *Ser y tiempo* entre Tiempo y Ser y le llamamos aquí «vínculo fenomenológico de horizonte». El intento puesto en práctica en aquella obra, de descubrir el «fenómeno» que confiere sentido a la comprensión del Ser para los fines de desarrollar posteriormente, sobre base firme, la pregunta temática ¿qué es el Ser?, se repite ahora con la sustitución de Tiempo por Habla. Y del mismo modo que en *Ser y tiempo* se deja abierta y en silencio la última pregunta: «¿Se revela el Tiempo también horizonte del Ser?», el vínculo fenomenológico Habla-Ser permanece hasta hoy sin un desarrollo suficiente.

Lo cual nos indica de paso, y se constata en Heidegger, que todo planteamiento trascendental, o en su lenguaje, de ontología fundamental, aunque arranque de lo que parece el natural comienzo (siempre el sujeto), termina inexorablemente en los límites prefijados por Kant. Todos los intentos idealistas postkantianos, desde Hegel a Heidegger, para superar el *impasse* fenómeno-noumeno, resultan impotentes. Ni la nueva concepción de fenómeno desarrollada por Husserl, ni el empeño heideggeriano de mostrar que el ser del hombre, en todos sus aspectos esenciales, se estructura sobre el fundamento de la comprensión del Ser desde el Ser mismo, o que la relación Hombre-Ser es una relación de tipo polar (*Konstelation*, en el ensayo «Identität und Differenz»), resuelven la distinción sartreana (*L'etre et le Neant*, p. 14) de «fenómeno de Ser» y «Ser del fenómeno».

En la sentencia «El habla es la casa del Ser», significa «casa», en el sentido metafórico, el lugar donde habita el hombre. Habitar el Habla y no como únicamente parece, en chozas, ciudades o en pleno campo, es el fundamento: a) de que el ente aparezca en forma de «Mundo»; b) de que aparezca con sentido, cual si guardara una respuesta: la de su qué es. Y ambas características proceden de que el hombre pertenece (*gehört*) al Ser y de que éste nos va en Habla, por lo cual dice Heidegger poco antes de la sentencia citada (*Über den Humanismus*, p. 21):

«Daher gilt das Wesen der Sprache aus der Entsprechung zum Seim und zwar als diese Entsprechung, das ist als Behausung des Menschenswesens zu den kennen».

«El habla lleva al ente en cuanto tal a lo Abierto». ¿Mas quiénes son los que cumplen semejante tarea? Comentando en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, estos versos del gran poeta alemán, «mas lo permanente es fundación de los poetas», dice Heidegger:

> El poeta da nombre a los Dioses y lo da a toda cosa y las nombra en lo que ellas son. Este nombrar no consiste en proveer a algo ya de antemano conocido ni más ni menos que con un nombre, sino que, al decir el poeta en palabra el vocablo esencial, mediante tal nombramiento se nombra por vez primera al ente para lo que es y de este modo se lo reconoce como ente.

y añade a continuación: «Poesía es, pues, fundación del Ser por la palabra de la boca» (trad. de García Bacca).

No toda habla, no toda palabra dicha, tiene el don de llevar al ente a lo Abierto. De continuo se mueve nuestra habla cotidiana entre entes ya larga y lejanamente patentes, dichos y redichos en palabra esencial. Aprendemos a decir río, árbol, estrella, virtud..., y aprendemos con ello a entablar la familiaridad con el ente. Mas poseer nombre para las cosas, esta exigencia indispensable para poder habitar en común un mundo, es, según Heidegger, fundación de los poetas, fundación del Ser por la palabra de la boca, Poesía.

Parece en principio poco seria la afirmación de que tan alta misión cual la de fundar el Ser, corresponda a los poetas y sea esencialmente poética. ¿No son los poetas, soñadores, visionarios, quienes deshacen las referencias de las palabras y su utilitaria o científica seriedad? ¿No es la Poesía un juego de imágenes libremente creado? Mas aun, suponiendo que los poetas no fueran esto que parecen ser, la expresión «fundación del Ser» parece ya por sí sola algo incomprensible. ¿Puede afirmarse seriamente que el Ser, causa y principio del ente, deba ser fundado por el hombre? ¿No parece más bien lo contrario? Antes de decidir estas cuestiones precisemos con mayor atención lo que Heidegger entiende por «poeta» y «fundación del Ser».

1 En su obra *Comentarios sobre la poesía de Hölderlin* dice en la página 54: «Die Dichter sind nicht aller Dichter überhaupt, auch nicht unbestimmt beliebige. Die Dichter sind die Künftigen, deren Wesen bemessen wird nach ihrer Anmessung an das Wesen der "Natur"».

Ser poeta, según este pasaje, no se cumple por el hecho de rimar y hacer poemas, sino esencialmente: a) por ser «venidero» (*Künftig*); b) por su ajuste (*Anmessung*) con la «Naturaleza» (*Natur*). La expresión «ser venidero en relación a un ajuste con la Naturaleza (*Phycis*: el Ser)», significa globalmente: Poeta es aquel que anuncia con su correspondencia con el Ser, un mundo, y esto quiere decir en Heidegger un modo de darse el Ser (*Seinsgeschick*).

¿Hay alguna relación entre esta definición y la anterior: «El Poeta da nombre a los Dioses y a todas las cosas y las nombra en lo que ellas son»? En primer lugar, ésta: que dar nombre a las cosas no es una tarea arbitraria que provenga de la imaginación o el capricho, sino en su origen consecuencia de un «ajuste» con el Ser. Segundo, esta otra: que dar nombre a las cosas y por ello reconocerlas como entes, es una de las formas, si no la fundamental, de «ajustarse» al Ser. De modo que ni la Filosofía, ni las Ciencias pueden arrogarse la exclusividad de tal privilegio, que el ajuste no se logra originalmente por pensar teoréticamente qué es el ente, sino por notarse y vivirse cabe entes en ser, en y por aparición en habla.

2 La expresión «fundación del Ser» la aclara Heidegger en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, con las siguientes palabras: «Weil aber Sein und Wesen der Dinge nie Errechnet und aus der Vorhandenen abgeleitet werden können, müssen sie frei geschaffen, gesetzt und geschenkt werden. Solche freie Schenkung ist Stiftung».

El ser y la esencia de las cosas, dice Heidegger, no pueden ser calculados o deducidos de lo existente, y da a entender con esto que ni Ser ni esencia son algo óntico que cupiera encontrar en el ente como partes, elementos, átomos u otro tipo especialísimo de ingredientes. El que las cosas se muestren en su ser o en su esencia, no proviene de que sean ellas las que nos lo ostenten, como ostentan, v. gr., su color o su

forma, sino que hay que regalarlo en palabra, en ellas y a nosotros, diciendo, por ejemplo: esto es animal racional, aquéllo es flor, lo de más allá nube. Y sólo por semejante regalo en palabra y habla (que no es nada óntico), dan las cosas resplandor de sí, es decir, se muestran en Ser.

Poesía es, pues, fundación del Ser por la palabra de la boca. Fundación: don o regalo del Ser. Por la palabra de la boca: es decir en habla, en palabras que hacen resplandecer el ente. Todo lo cual, claro está, no supone en lo más mínimo un concepto de Ser trascendental. La idea de «Libérrimo regalo» no significa otra cosa sino: por ser tan originales la patencia del ente y el nombrarlo en palabras, la esencia y ser de las cosas, tienen que surgir cual don, sin premisas, cálculos o reflexiones, pues no es posible ponerse en trato con el ente, si la palabra no lo instala en lo Abierto.

METAPHYSIK

I

La Metafísica tradicional abre la marcha de la investigación desde la pregunta por el «qué es» el ente, en dirección a su «por qué y para qué». De este modo se mueve, al parecer, por un camino comprensible de suyo. Sin embargo, en tanto que la Metafísica se pone a andar este camino, de ningún modo puede decirse que haya salido de su original fundamento. Mientras su investigación se circunscribe a la determinación del ser del ente, queda a sus espaldas como fenómeno fenomenológico pasado por alto, el problema original de la posibilidad de la «aparición del ente». Lo que la Metafísica al iniciar su preguntar específico, da por supuesto: que hay ente (en el sentido de que se muestra), no sólo resulta incuestionable, sino incluso olvidado. La Metafísica tradicional es este olvido mismo. «Weil die Metaphysik das Seiende als Seiende befragt, bleibt sie beim Seiendem und kehrt sich nicht an das Sein als Sein» (*Was ist Metaphysik*, Introducción, p. 7).

Los primeros intentos heideggerianos para determinar el fundamento de la Metafísica se mueven en el ámbito de este planteamiento. Mas en cuanto que pertenecen al concepto de ontología diseñado en

Ser y tiempo, el retroceso al fundamento se realiza en ellos siguiendo el plan establecido en esta obra. Tanto en el opúsculo *¿Qué es metafísica?* como en *Kant y el problema de la Metafísica*, retroceder significa ir del concepto de ente en cuanto ente al fenómeno de la «comprensión del Ser» y de aquí a la pregunta por el ser del hombre.

Es lo que muestra, por ejemplo, la última parte de *Kant y el problema de la Metafísica*, que Heidegger titula «El fundamento de la Metafísica en una repetición». Lo que en la *Crítica de la Razón Pura*, considerada como una fundamentación de la Metafísica, debe ser repetido, lo indica Heidegger con las siguientes palabras: «Die kantische Grundlegung ergibt: Begründung der Metaphysik ist ein Fragen nach dem Menschen, d. h. Antropologie» (p. 186).

¿Indica la conexión kantiana entre Metafísica y Antropología, un modo especial de preguntar por el hombre? Ya en *Ser y tiempo* advirtió Heidegger que la pregunta por el ser del hombre no puede ser desarrollada en la forma y dirección correspondientes a la pregunta por el ser del ente ante los ojos. Pero aun en los casos en que la Antropología filosófica define el ser del hombre por una particularidad esencial específica, tampoco ha sabido ganar la necesaria dirección del preguntar. (El concepto de «persona» en Husserl y Scheler alcanza sin duda algo positivo respecto al ser del hombre, pero no su carácter fundamental.) La indicación kantiana, por el contrario, señala que el ser del hombre ha de ser preguntado y comprendido en relación al problema de la fundamentación de la Metafísica. Desde el horizonte de esta conexión, el rasgo característico de su ser es la «comprensión del ser». Ésta es un modo de ser que exige, a su vez, el desarrollo de una ontología que muestre su fundamento. La ontología, así comprendida, es *Ser y tiempo*.

En el opúsculo *¿Qué es metafísica?*, siguiendo este camino, se define la Metafísica de este modo: «Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurüchzuerhalten» (p. 35). El «preguntar más allá del ente» significa que toda pregunta metafísica, en su intento por definir o caracterizar el ente en cuanto tal, se está moviendo ya desde el Ser y por consiguiente pregunta por un «más allá» del ente. Sólo este «más allá» permite recobrar (*zurüchzuerhalten*) el ente en cuanto ente para el conceptuar (*Begreifen*). Recobrar el ente quiere decir aquí verlo,

comprenderlo como ente. Estamos siempre cabe entes y entre ellos transcurre nuestra vida, pero sólo de vez en cuando los «recobramos» como entes. Metafísica es esta posibilidad.

Su fundamento lo expone Heidegger más adelante, en el mismo opúsculo, con estas palabras:

> Das Menschliche Dasein kann sich nur zu Seienden verhalten, wenn es sich in das Nichts hineinhält. Das Hinausgeben über das Seiende geschieht im Wesen des Daseins. Dieses Hinausgehen aber ist die Metaphysik selbts. Darin leiegt: Die Metaphysik gehört zur Natur des Menschens (p. 37).

La posibilidad de un comportamiento en relación con el ente se funda en un «mantenerse» (*hineihalten*) el hombre en la Nada. El concepto de Nada que aquí usa Heidegger mienta el no-ente, positivamente el Ser. («Das schlechtin Andere zu Allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein». *¿Qué es metafísica?*, Epílogo, pp. 41.) El mantenerse en la nada de ente no es una facultad del hombre, sino algo más, es el rasgo esencial de su ser que funda toda facultad y propiedad humanas. El estar delante como algo, la caracterización fundamental de todo ente, sólo es posible porque el hombre no está instalado en lo óntico, que equivale a lo compacto y oscuro, sino en lo ontológico, en el Ser. La filosofía de Heidegger intenta fundamentar la relación con el ente, tradicionalmente explicada por la facultad cognoscitiva, mediante una original trascendencia del hombre, un estar más allá de lo óntico, que es la que funda la posibilidad de todo conocimiento.

Si se compara el objetivo que persigue *Kant y el problema de la Metafísica* y el que guía la exégesis posterior de la filosofía kantiana, en el capítulo V de *Superación de la Metafísica* (*Conferencias y ensayos,* pp. 74 y ss.), se notará inmediatamente que el tema de la metafísica ha experimentado en Heidegger una notable transformación.

En la segunda exégesis pregunta Heidegger: «¿Hasta qué punto asegura Kant, mediante el preguntar trascendental, lo metafísico de la Metafísica moderna?» La respuesta es: «En tanto que la Verdad se convierte en certeza y así la entidad (*ousía*) se cambia en objetividad de la *perceptio* y la *cogitatio* de la conciencia, del saber, toman preeminencia el saber y el conocer».

Aquí ya no se trata de retroceder al fundamento de la Metafísica para explicar la posibilidad de la patencia del ente, sino de mostrar, dentro de la Historia de la Metafísica, considerada ahora como un acontecimiento del *Geschick* del Ser, el especial develamiento del ente en la época moderna.

Esta nueva interpretación de la filosofía kantiana responde a un nuevo planteamiento del problema de la Metafísica, tanto en lo que respecta a su definición como a su fundamento. La idea de una posible conexión con la primera exégesis, es a mi juicio errónea. Si se considera que la caracterización de la historia de la Metafísica, en todas sus fases, corresponde al programa de una «destrucción del contenido de la Ontología tradicional», se pasa por alto la finalidad específica que ésta tiene en *Ser y tiempo*. La destrucción se propone mostrar que en las exégesis fundamentales de la historia de la ontología, se supone implícitamente el Tiempo como horizonte de comprensión del Ser. (Con esta finalidad escribió Heidegger *Kant y el problema de la Metafísica.*) Por el contrario, la idea de la *Historia de la Metafísica*, describe tan sólo un acontecimiento cuyos fundamentos y alcances permanecen todavía ignorados: el de la Historia del Ser y su original *Geschick.*

Mientras la primera fundamentación de la Metafísica permanece en el ámbito problemático de *Ser y tiempo* y se mantiene en los límites de una faena fenomenológicamente realizable, en la que predominan la conciencia y esfuerzo del saber, la segunda, por el contrario, sólo evidencia el alto y libre vuelo de la especulación y, por ello, una casi absoluta falta de autocensura y autocrítica.

Una idea central define el nuevo concepto de Metafísica acuñado por Heidegger: Metafísica es el predominio de la Verdad del ente y el olvido de la Verdad del Ser (*Seinvergessenheit*). La expresión «verdad del ente» no mienta lo que tradicionalmente se llama «verdad de la cosa», v. gr., en el sentido de san Agustín. Mienta en Heidegger la patencia del ente y su absoluta hegemonía en todo tipo de comportamiento humano.

Pero esta preeminencia, que dialécticamente lleva implícito el olvido del Ser, no es el producto de una teoría o especulación humanas, no pertenece al ámbito teorético de la filosofía. Es, antes bien, un acontecimiento histórico correspondiente al «*Geschick* del Ser»,

que determina la índole y dirección de la filosofía a partir de Platón y Aristóteles, hasta nuestros días.

En el ensayo *Teoría de la verdad en Platón*, describe Heidegger dicho acontecimiento con estas palabras: «Platons Denken folgt dem Wandel des Wesens der Wahrheit, welcher Wandel zur Geschichte der Metaphysik wird, die in Nietzsche Denken ihre unbedingte Vollendung begonnen hat» (p. 50).

El «cambio de la esencia de la Verdad» consiste en la sustitución de la *aletheia* por la primacía de la «idea» y el *idein* por los que la Verdad queda restringida a la corrección del percibir y del decir. Ontológicamente significa esto: en la patencia del ente ya no se vislumbra el estado de descubierto del Ser (su verdad), sino que el ente es visto como algo puesto delante para el pensar y el percibir adecuadamente.

La Historia de la Metafísica, cuya culminación se halla en la teoría nietzscheana de la «voluntad de poder», designa en Heidegger el transcurso histórico de la patencia del ente, sobre la base de este cambio esencial de la Verdad. Todas las determinaciones filosóficas del ente (como entidad, objeto, ensamblaje o planificación), por más diferentes que puedan aparecer, por más que se contrapongan dialécticamente en el ámbito de la especulación filosófica, pertenecen a la Metafísica y a su original fundamento «In jeder Phase der Metaphysik wird jeweils ein Stück eines Weges sichtbar, den das Geschick des Seins in jähen Epochen der Wahrheit über das Seiende sich bahnt» («La sentencia de Nietzsche, Dios ha muerto», p. 193).

Pero lo característico de esta Historia no es sólo la primacía de la Verdad del ente en sus diferentes fases o modos de darse. Es algo más que Heidegger apenas ha podido expresar con alguna claridad. Es la idea de que esta Historia tiene su «culminación» (*Vollendung*) en la que la original Verdad del Ser vuelve a reponerse. Esta idea que formalmente sigue el esquema hegeliano de la «alineación», ha convertido el Ser en un absoluto de estilo metafísico (kantiano) que trasciende el límite de toda ontología fenomenológica.

BIBLIOGRAFÍA

Über den Humanismus, Klostermann, 1947.
Satz vom Grund, Günther, 1957.
Vorträge und Aufsätze, Günther, 1954.
Holzwege, Klostermann, 1950.
Einführung in die Metaphysik, Niemeyer, 1953
Vom Wesen der Wahrheit, Klostermann, 1954.
Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Klostermann, 1951.
Was ist Metaphysik?, Klostermann, 1951.
Kant und das Problem der Metaphysik, Klostermann, 1951.
Platons Lehre von der Wahrheit, Francke, *1947*.

RESIDENCIA EN LA TIERRA, DE PABLO NERUDA*

¿Cómo reside en la tierra un poeta? ¿Qué es la tierra para él? ¿Qué hay en esta tierra? Las respuestas a estas preguntas deben brotar de los poemas del poeta. Pero el poeta no se identifica con el autor del poema. Éste reside en la tierra común, en la morada de todos. El poeta, en cambio, reside en los poemas. ¿Cómo? Como su voz. Quien habla en los poemas no es su autor. Éste habla en la calle, en los recitales, en la universidad, con la mujer, con el amigo, consigo mismo. Su voz se mueve en un decir y hablar que todos entendemos. Pero la voz del poeta resulta casi siempre incomprensible. Dice cosas extrañas y enigmáticas. Desfigura el rostro de las cosas. No admite el diálogo.

¿Cómo reside en la tierra un poeta? Uno de los más bellos, profundos y humanos poemarios de Neruda lleva por título *Residencia en la tierra.* ¿Podremos hallar en él una respuesta a nuestra pregunta? ¿Nos descubre, de una vez, la tierra de un poeta y un modo de residir poéticamente en ella?

La tierra es siempre este todo descubierto por el horizonte: ríos, bosques, casas, mares, hombres, ciudades, pueblos y muchas cosas más. Pero la residencia del poeta en la tierra es siempre excepcional. No sólo porque no está sentado (reside) sobre el círculo de afanes y preocupaciones que caracterizan la vida cotidiana, porque manifiesta aquella libertad y altruismo de la poesía, sino porque su tierra es siempre una tierra poética. En verdad, el poemario nombra los mismos entes, desencadena sus odios y simpatías, comparte nuestros afanes, pero si oímos la voz de los poemas, si la seguimos en su decir ininterrumpido, libre y explosivo, «oiremos» también la tierra en que reside.

---

* *Crítica Contemporánea,* Caracas, n° 1, marzo-junio de 1960, s/p.

La voz nombra: «elementos en descanso», «sacos de dominio», «minerales negros», «metal que necesita», «viento de metal», «cáscara de extensión», «substancia de estrellas», «pesadas posibilidades», «compacto material», «forma dura», «sólida vida»...

Pero nombra también: «usadas maderas», «arena que tiene sólo tacto y silencio», «olor de las peluquerías», «zapaterías con olor a vinagre», «olor de ministerios», «ácido oscuro», «agrio aire», «humo convertido en vinagre», «objetos respirados»...

¿De qué habla esta voz? La respuesta es sencilla. Habla de un mundo elemental. Pero los elementos apenas son visibles en la tierra. Lo visible son piedras, árboles, muebles, lluvias, humos y animales. Los elementos están en los entes, es verdad, pero éstos no dan espontáneamente razón de ellos. Los entes sólo dan razón de ciertos proyectos, afanes y cuidados del hombre. Un árbol da razón de su sombra al caminante, de sus frutos al campesino, de su madera al carpintero. Para que los entes den razón de sus elementos hay que obligarlos a ello. La ciencia es aquella actitud del hombre que impone esta obligatoriedad. Lo peculiar de la ciencia, según Kant, es «forzar a la naturaleza a que responda a nuestras cuestiones». En esto estriba su poder actual.

¿Diremos entonces que la tierra en que reside el poeta es este mundo elemental? Heidegger (*La pregunta por la técnica*) ha puesto de relieve que la morada del hombre de la época atómica es la tierra disgregada de los elementos. La «extracción» (*herausfördern*) y la «reserva» (*Bestand*) de materiales extraídos constituyen, cada vez más, el mundo que habitamos. Pero los elementos de la técnica pertenecen al dominio físico en el que el hombre actual sigue más que nunca enajenado. ¿A qué dominio pertenecen los elementos de que habla la voz en *Residencia en la tierra*? ¿De qué entes son elementos? Para responder estas preguntas hay que entender antes otra cosa.

El rasgo determinante de la poesía de Neruda es que lo que ella hace ver, descubre, no son *eidos*. («*Eidos* significa en el lenguaje corriente el aspecto que a nuestros ojos sensibles ofrece una cosa visible», Heidegger, ob. cit.) Su atmósfera dominante no es la de lo visible, sino la de lo tangible. Pero lo tangible, lo que se puede tocar y palpar, va desde el simple contacto sensible con las cosas, hasta aquel ser tocados por ellas que denominamos afección. Y así tocamos un pedazo de mármol,

pero también nos toca, nos afecta, una fiera, las lágrimas de un niño o la suerte de la patria. El hombre no es sólo el «animal descubridor» que puebla el universo de formas lucientes y visibles, sino también el «animal afectivo» que llena el mundo de afectos, impresiones, resistencia, inclinaciones y aversiones. Pero así como hay formas que algunos ven y otros no, también hay afectos, cosas tangibles, que no todo el mundo toca o siente. No todo el mundo ve, por ejemplo, lo «evidente» de un razonamiento o de una sencilla operación matemática, aunque ambos son instrumentos cotidianos. No todo el mundo toca o es tocado por un «humo convertido en vinagre» o por «objetos respirados», aunque el humo pueda asfixiarnos y los objetos nos tocan y hasta nos empujan continuamente. ¿Será, entonces, que el poeta es el animal afectivo por excelencia? ¿Será que posee una capacidad para tocar los entes, para sentirlos, que sobrepasa los límites normales y establecidos? ¿Radicará en esto lo enigmático e incomprensible de su habla? Puede ser. Por de pronto sólo nos interesa retener que lo peculiar de la poesía de Neruda, su fuerza creadora, descansa en la hegemonía de lo tangible sobre lo visible. Pero, ¿qué es lo que toca la voz del poema? ¿A qué afectos responde?

Quien quiera residir en los poemas de Neruda y en su tierra, debe cerrar los ojos desde el principio. En ellos hay muy pocas cosas que ver. La mayor parte de sus versos no pueden representarse en una imagen o en una comprensión visual. Pero tampoco es esto lo que ellos quieren descubrir. El ámbito que abren, la tierra que pueblan, no es la de las formas y sus colores, sino la de los pesos, roces, olores, sabores y humedades, la de todo aquello con lo cual los entes nos tocan. Los poemas de Neruda abren esta atmósfera de cualidades secundarias tangibles con que la piel de las cosas nos presiona. El mundo elemental de Neruda no es el mundo de los elementos físicos, sino este otro mundo de elementos tangibles en que se deshacen las cosas, con que ellas se anuncian de diferente modo: «usadas maderas», «objetos respirados». Pero tampoco lo que aparece en los poemas como verdaderos elementos primarios lo es en sentido físico o visual. Todo este mundo de cosas compactas, de pesadas posibilidades, de sustancias, minerales y materias, es también el mundo de lo tangible, pero es como lo sustancial: los «negros minerales» son los pelos del pecho, el viento es «una desvanecida sustancia», las noches

son de «sustancia infinita». Las cosas están hechas de materiales, formas duras, sacos de dominio y vida sólida. Pero, ¿no son entonces estas cosas las que pueblan la tierra del poeta? ¿No resulta ya contestada nuestra pregunta inicial, qué hay en esta tierra? La tierra en que reside el poeta es esta tierra del tacto, domesticada cotidianamente por la vista:

> Me rodea una misma cosa, un solo movimiento:
> el peso del mineral, la luz de la piel,
> se pegan al sonido de la palabra noche:
> la tinta del trigo, del marfil, del llanto,
> las cosas de cuero, de madera, de lana,
> envejecidas, desteñidas, uniformes,
> se unen en torno a mí como paredes.

(*Residencia en la tierra*, I, Unidad)

Mas, ¿cómo se puede residir en esta tierra? Sólo de un modo. Si ahora no preguntamos a la voz del poema de qué habla, sino cómo habla, obtendremos la respuesta. La voz habla casi siempre viril y duramente, es una voz que impera en los obstáculos, una voz que hace frente a algo o a alguien, que rechaza o doblega. La voz que reside en la tierra de lo tangible, habla como «raíz en las tinieblas». ¿No hay una diferencia fundamental entre la voz eidética, suave y luminosa de Juan Ramón Jiménez, y esta voz oscura y tensa, incluso en el amor, de los poemas de Neruda?

EL HUMANISMO COMO RESPONSABILIDAD*

El libro de Manuel Granell *El humanismo como responsabilidad*, pertenece, con muchos méritos, al género de opúsculos filosóficos que, en apretada síntesis, delimitan las fronteras de un problema y trazan sus caminos reales. En unos pocos capítulos llenos de insinuaciones ejemplares, de posiciones fundamentales, largamente maduradas, el libro nos ofrece una visión histórica y personal del problema del hombre y su humanismo.

La parte histórica, que vamos a comentar de inmediato, resume la trayectoria que va del humanismo clásico hasta los recientes de Ortega, Heidegger y Sartre. Lo que en este trayecto milenario ha ocurrido, nos dice el profesor Granell, ha sido la sustitución del concepto tradicional de «naturaleza humana» por un plexo de conceptos dinámicos, no entitativos, como los de vida, historia, existencia, etc. Pero lo que en este estadio final —yo diría, de humanismos a base de «energías ontológicas»— hay que plantear y responder, piensa Granell, es si se cumple la radicalidad que se pretende, la radicalidad que en terminología filosófica se proclama con estas negaciones anticlásicas: no-esencia, no-fundamento trascendente, no-responsabilidad predeterminada para forjar la idea del hombre. Es en este punto donde el opúsculo expone su idea central y se inicia, al mismo tiempo, la visión personal, primero crítica, después propia, del problema de las humanidades.

La visión crítica va dirigida contra el humanismo de Heidegger. El autor nos lo indica en la página 70, con estas palabras: «este trabajo (...) procede o deriva de una metafísica orteguiana en diálogo

* *Crítica Contemporánea*, Caracas, nº 1, marzo-junio de 1960, pp 7-8.

polémico con Heidegger». Lo que Granell quiere dialogar polémicamente con Heidegger, mejor, con su *Carta sobre el humanismo*, es precisamente sobre aquella falta de radicalidad a que antes se ha aludido; quiere dialogar para comprobar si en el fondo de la concepción antropológica heideggeriana siguen o no privando los postulados clásicos de naturaleza, fundamento transcendente y responsabilidad predeterminada. Porque es precisamente en esta carta famosa dirigida a un francés, contra otro francés de muchos méritos, donde se puede emplazar a Heidegger a sostener un diálogo definitivo sobre su idea del hombre.

El estrecho margen de una reseña impide que en este punto crucial del libro de Granell se puedan profundizar sus ideas con toda la atención que ellas merecen. Por otra parte, es evidente que el profesor Granell ha condensado su pensamiento al máximo y en algunos puntos falta la suficiente explicación.

La polémica se centra alrededor del único punto neurálgico de la filosofía heideggeriana: el de la relación entre ser y hombre. Todo conocedor de Heidegger sabe perfectamente que aquí está la encrucijada donde se cruzan los múltiples y difíciles caminos de su pensamiento, los *holzwege* que se internan y se pierden en la intrincada selva de la ontología. Pero la concepción de esta relación fundamental, el único y casi permanente tema de la filosofía de Heidegger, se ha mantenido hasta el presente en una indescifrable oscuridad. Si en *Ser y tiempo* (§43, c) se lee: «Ciertamente, sólo mientras el "Ser ahí" es, es decir, la posibilidad óntica de una comprensión del ser, "hay" ser». En uno de sus últimos opúsculos, *El principio de identidad,* se habla de una «constelación» (*Konstelation*) del hombre y ser, que se define como un «pertenecer juntos» (*zussamengehören*). En este trecho, de treinta años, que va de aquel principio a este final, no hay un solo pasaje en donde Heidegger ponga en claro[1] el sentido y alcance de esta relación. La falta de un desarrollo suficiente de ciertas ideas ontológicas tradicionales, en las que Heidegger se mueve como en una noria, han contribuido a prolongar esta oscuridad. Por ejemplo, en ninguna

1 Es curioso observar que Heidegger escribe, ante todo, para él, para aclararse a sí mismo los problemas. Por esto no le preocupa a dónde llega. El caso contrario sería Ortega. Ortega escribió continuamente para los demás y tuvo que dar constantemente la impresión de que llegaba a todas partes.

parte se desarrolla el concepto de analogía, a pesar de que *Ser y tiempo* (como ha visto muy bien García Bacca) y las obras posteriores están centradas en él. En ninguna parte se estudia la teoría de las distinciones, elaborada por los tomistas y escotistas medievales, a pesar de que la «diferencia ontológica» y la misma relación del hombre y ser exigirían su replanteamiento. Parece como si Heidegger quisiera evitar el juicio definitivo que tales estudios preliminares le obligarían a formular.

Esta permanente vaguedad de la relación hombre-ser, acentuada hacia ambos extremos con insinuaciones que no acaban de precisarse nunca, pero con citas que se destacan manifiestamente hacia el lado del ser, es lo que justifica plenamente la interpretación que hace Granell del opúsculo *Carta sobre el humanismo*. Para el profesor Granell lo que el opúsculo afirma sin ambages, no sólo es la prioridad del ser, como fundamento de la relación, sino su carácter de Absoluto respecto del hombre.

> Esta dependencia del hombre respecto al Ser —dice el intérprete en la página 49 de su libro—, toma caracteres monstruosos cuando vemos que en el Pensar el Ser es quien tiene la palabra, pues el sujeto de la actividad pensante del hombre —simple instrumento o máquina— es el propio Ser, sujeto y objeto de consuno, y así es el Ser quien al hombre se despeja en su qué. ¿Servidor del Ser?, como escribe Heidegger; yo diría más bien: esclavo, hombre-máquina, robot.

Aunque no creo que Heidegger estaría de acuerdo con estas palabras, tienen el mérito de despejar la ambigüedad que reina en el opúsculo. También en aquellas obras donde Heidegger expone su «Historia del ser», una interpretación ajustada a la lectura de los textos concordaría con la del profesor Granell. Porque así como en el opúsculo sobre el humanismo se hace del hombre un «servidor» del ser, en aquellas otras partes se lo convierte, dicho con terminología hegeliana, en su «medio de realización». Claro que nadie, ni el mismo Heidegger, por supuesto, sabe por qué el ser necesita de medios que, cual «pastores», «vecinos» y «guardianes», custodien su verdad. Si las aventuras

del Espíritu hegeliano resultan comprensibles porque éste es en el fondo la versión filosófica y panteísta del Dios hebreo, y porque todo alemán padece la miopía metafísica de entender mucho mejor un Dios-concepto que un Dios-humano, humanizado, las correspondientes hazañas del ser heideggeriano —este juego al escondite que practica desde su auroral manifestación en Grecia— carecen hasta ahora de un paralelo fundamento religioso y son, por consiguiente, mucho más incomprensibles.

En definitiva, el profesor Granell tiene razón cuando intenta comprobar el índice de radicalidad del humanismo de Heidegger. Si el hombre está subordinado al ser y éste, aunque miembro de una relación polar, goza en ella de independencia, se presupone un cierto esencialismo, aunque no clásico y una manifiesta irresponsabilidad. Esencialismo, porque el hombre debe realizar su esencia, es decir, humanizarse en su más alto grado, en la verdad del ser y su historia. Irresponsabilidad, porque la enajenación de su esencia en el ser sustituye el temple trágico de la humana libertad por los sentimientos, hasta cierto punto religiosos, de la criatura, «paciencia», «espera», «errancia», según las expresiones peculiares del mismo Heidegger. Pero en este punto conviene hacer una última observación importante.

El profesor Granell no ha destacado suficientemente una cierta idea de responsabilidad bien visible en el humanismo de Heidegger. Ya en *Ser y tiempo* aparece ligada al concepto de «existencia auténtica». Pero en obras posteriores, especialmente en las que analizan la idea de la Metafísica y el fenómeno de la técnica, se insiste de nuevo, y con gestos de alarma, en la responsabilidad que tiene el hombre de atender al llamado del ser. Lo que pasa es que, tanto en un caso como en otro, se trata de una responsabilidad imaginaria, inefectiva y sin proyección moral. En estos tiempos de crisis y grandes decisiones espirituales, la responsabilidad del hombre metafísico de Heidegger no puede aportar, ni teórica ni prácticamente, ninguna solución.

Quisiera decir todavía unas palabras sobre la visión personal del profesor Granell respecto al problema del humanismo. Creo que esta visión se dirige hacia dos puntos determinados. Primero, hacia la tesis

que insinúa la posibilidad de cambiar el acento de la relación heideggeriana hombre-Ser. Segundo, hacia la posibilidad de una Ethología, como solución al problema del humanismo.

Desde el principio debo manifestar que en esta segunda parte del libro del profesor Granell, no comparto el mismo entusiasmo. Fundamentalmente, no por lo que respecta a la Ethología, de la que se dan solamente algunas indicaciones generales, sino por lo que respecta a la inversión de la relación heideggeriana, es decir, por lo que el profesor Granell afirma en la página 54 de su libro: «Lejos de ser el ser el fundamento del hombre, más bien puede decirse que el hombre es el fundamento del ser». No creo que la negación del concepto heideggeriano de ser, o de lo que los griegos entendieron por ser, implique la afirmación de que el ser esté fundado en el hombre.

Bajo los auspicios de Ortega se han introducido en el pensamiento de habla hispana dos conceptos que, en el futuro, darán mucho que hacer. Son los conceptos de «haber» y «estar». No hay duda de que en estos conceptos peculiares del habla hispana se esconde una dimensión ontológica que espera ser explotada. Pero yo dudo mucho de que este tesoro soterrado esté a mayor profundidad que el concepto de ser. La alternativa ser-estar, por ejemplo, no añade nada nuevo a la alternativa heideggeriana ser-ser. En las dos significaciones del verbo «estar», la de estado y la de lugar, o espacio (estoy triste, estoy en el campo) han sido interpretadas con el máximo de penetración y rigor filosófico por los conceptos heideggerianos: «encontrarse» y «ser en el mundo». El primero de ellos ha hecho ver, además, que la condición del hombre ligada a este «estar» no radica en la mera facticidad, sino en la comprensión del ser. Todo lo que el hombre mira, toca o proyecta, se da en ser. No hay escapatoria posible. Los intentos opuestos revierten, como los cuerpos, a éste su centro de gravedad. Así, por ejemplo, cuando el profesor Granell afirma: «La auténtica realidad radica en el Estar: un estar del hombre en su haber o ser ya sido y un estar entre el haber de las cosas», lo único que hace es sustituir la palabra «ser» por la de «realidad», porque, en último término, si esta realidad es lo fundamental y fundamentante, ella es el ser del hombre.

Heidegger vio claramente en *Ser y tiempo* que el problema crucial de la ontología fue y sigue siendo el problema del sentido de la comprensión del ser. Que lo fue, se testimonia en el hecho de

que la «Segunda Disputatio» de Suárez, al final de la metafísica clásico-medieval, se ve obligada a plantear el problema del «concepto formal y objetivo» del concepto de ser. Que lo es, no necesita justificaciones: no sabemos lo que decimos cuando pronunciamos la palabra ser. En este sentido, creo que el único diálogo positivo con Heidegger es con *Ser y tiempo*.

TÉCNICA Y HUMANISMO*

Cuando hoy día se medita sobre el sentido de nuestra época atómica, sea que se vislumbre en ella un futuro promisor o, por el contrario, las tinieblas de la decadencia del espíritu, en todas partes surge inevitablemente la pregunta por la técnica. Lo que este nombre significa ya no está más constreñido al dominio de la máquina y el artefacto. La palabra técnica suena hoy en todas partes y casi para todo. Se habla de la técnica de la enseñanza, de las técnicas políticas, de las técnicas informativas y así hasta la exageración. La denominación alude, ante todo, a una nueva concepción espiritual que se vislumbra claramente en estas profundas palabras de Marx:

> La cuestión acerca de si el pensar alcanza una verdad objetiva, no es ninguna cuestión de la teoría, sino una cuestión práctica. En la praxis es donde el hombre debe mostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, el más acá de su pensar. La discusión sobre la realidad o irrealidad del pensar, aislado de la praxis, es una cuestión escolástica[1].

Se piensa demasiado fácilmente, hoy día, que estas palabras de Marx, que valen igualmente para norteamericanos y comunistas, sólo se refieren a la relación del hombre con la verdad de la naturaleza. Se considera un deber el pensar que la praxis no debe modificar y anular la relación espiritual del hombre consigo mismo, que en ella han de prevalecer los altos y puros ideales del espíritu autónomo.

---

* *Crítica Contemporánea*, Caracas, nº 2, julio-agosto de 1960, pp. 19-20.

1 *La ideología alemana, Tesis sobre Feuerbach*, s/d.

Pero se piensa en vano. Hegel dijo una vez: el hombre es lo que son sus hechos. En una medida apenas perceptible, frecuentemente descuidada, la psicología nos muestra hoy la forma de la praxis del hombre consigo mismo, su nueva realidad y su incontenible poder.

No siempre se percibe con suficiente claridad que la psicología científica pertenece a la historia de la antropología y es sólo una forma tardía, aunque dominante, de ella. El hecho de que la psicología estudie la conducta, las bases fisiológicas o el subconsciente, y el hecho de que para ello utilice laboratorios y experimentos, sólo demuestra que sustenta una concepción antropológica, una idea sobre el ser del hombre, que fueron ignoradas por la vieja psicología racional.

La nueva concepción antropológica de la psicología se perfila en algunos hechos muy conocidos, pero poco pensados. Resulta sorprendente observar que la psicología, una ciencia que aspira a determinar el ser del hombre, prescinda en sus investigaciones de la historia de este ente. Mientras que Hegel, Marx, Dilthey y Nietzsche, que en el siglo pasado plasmaron la concepción historicista del hombre, se afanaron en comprender el ser de este ente desde su propio devenir, la psicología científica no quiere saber nada de la historia, no la necesita. Pero hay algo todavía más sorprendente. La psicología científica no sólo no quiere saber nada de la historia, sino tampoco del reino de los valores y los fines en cuanto tales. Frente a la visión antropológica de la filosofía, siempre ética o teleológica, la psicología científica sólo se interesa por la conducta y subordina los valores y los fines a sus mecanismos psíquicos. Lo importante para la psicología es explicar lo que el hombre hace y las constancias y tipos de este hacer. No sólo permanece indiferente ante la preocupación filosófica por descubrir un supuesto hacer ético, auténtico y esencial, sino que lo supone, de una manera pragmática, en la supresión de los trastornos psíquicos y la solución de las situaciones conflictivas.

Pero un segundo hecho importante de la psicología científica es el que se refiere al concepto de psicología aplicada. En este punto, como ocurre hoy día en la totalidad de las ciencias naturales, los conocimientos teóricos de la psicología se subordinan a la posibilidad de un hacer, de una praxis, que controle y dirija la conducta del hombre.

Durante centurias el hombre controló su conducta y la de sus semejantes recurriendo a un reino de valores y fines espirituales.

Las técnicas de este control fueron el deber, la persuasión, la conversión, o las más violentas de la inquisición, el halago, la coacción o el castigo. Tenían que ser éstas u otras semejantes, porque se partía del supuesto de una libertad humana ante un reino de fines dados e inconmovibles. Es decir, se partía del supuesto de que el humanismo era la responsabilidad, voluntaria o forzada, de una elección de fines que garantizaban y justificaban el sentido ético de la vida.

Uno de los efectos inmediatos de la psicología científica ha sido suprimir la idea y la vigencia de esta responsabilidad. Hoy asistimos al espectáculo de un mundo que, cada vez más obstinadamente, se empeña en ser un producto de factores psicológicos. No sólo en el campo del derecho, sino en el campo de la educación y en el ético, una juventud desorientada, una juventud que crece sobre viejas ruinas, es manejada y dirigida por este supuesto. La vieja idea de la responsabilidad personal ante los fines se sustituye cada vez más por la idea de la «funcionalidad» de la conducta. Frente a la ética y la idea del deber, que fueron las técnicas tradicionales del espíritu, la psicología científica recurre a la técnica del aprendizaje, de los reflejos condicionados, de la formación de hábitos higiénicos, a un cálculo de condiciones psíquicas cuya planificación produce los resultados elegidos.

La psicología científica es la concepción técnica del hombre. La psicología marcha hoy en la misma dirección de la tecnología en general. Tanto en el «hacer» de la psicología como en el «hacer» de las ciencias naturales resuenan las palabras de Marx. Marx ha dicho (en *Nacional-economía y filosofía*): «La industria es la relación histórica real de la naturaleza con el hombre». Podemos añadir, en el mismo sentido: la psicología es la relación real del hombre consigo mismo y con el prójimo. ¿Qué nuevo tipo de humanismo subyace en esta relación? ¿Qué ventajas o peligros reserva para el futuro del hombre?

Hasta comienzos del siglo pasado la significación de la vida, el sentido y la finalidad del vivir fue dirigida y planeada sobre el supuesto de un insospechable reino del espíritu. Legisladores, religiosos, filósofos y artistas justificaron, en su gran mayoría, un ideal de vida que, en sus cambiantes y diversas formas, partía del mismo supuesto: hegemonía e independencia del reino del espíritu. Toda la historia de la filosofía, desde Sócrates hasta Hegel, refleja y fundamenta

este supuesto. Todas las contradicciones de nuestra historia milenaria lo contienen y exteriorizan. Pero en el transcurso del siglo XX empieza el asedio a la dictadura del espíritu tradicional; ocurre, dicho con palabras a sabor hegeliano, que el espíritu milenario inicia su autodestrucción. Sean cuales sean las causas de este suicidio, lo cierto es que las concepciones más importantes del humanismo decimonónico: el marxismo, la filosofía de Nietzsche y la psicología científica, reflejan, en efecto, un comienzo de guerra a muerte contra la vieja y prepotente forma del espíritu. De las tres puede decirse, con terminología freudiana, que descubren el subespíritu. Bajo los principios espirituales del orden político y social, Marx descubre el predominio de las bases materiales de vida. Bajo las fórmulas tradicionales de una moral *ad usum* de la inmortalidad, Nietzsche sólo encuentra la hegemonía del resentimiento y la voluntad de poder. Y bajo la idea tradicional del alma o la *res cogitans*, la psicología científica sólo atisba el poderoso mundo de los fenómenos fisiológicos e inconscientes.

La repercusión de estas tres concepciones para la preparación de la nueva época que se avecina, ha sido inmensa. Su mayor efecto ha sido la desconfianza del espíritu en su reino metafísico y en su autárquico destino. Cuando Zarathustra «llegó a la ciudad más próxima, que yace en los bosques», dijo al pueblo reunido en la plaza: «...hermanos míos, permaneced fieles a la tierra» (*Así hablaba Zarathustra*, Prólogo). Pero nuestra tierra de hoy, según el pensamiento de Heidegger, ha dejado de ser la tierra natal y familiar (*Heimat*) para convertirse en la tierra disgregada de los elementos. Energías y elementos pueblan hoy nuestro mundo y transforman el rostro de las cosas familiares. ¿Qué tipo de fidelidad exige la nueva tierra de la técnica? Pero sobre todo, ¿qué tipo de fidelidad exige el hombre que puebla, deshace y desentraña esta tierra?

Es difícil responder estas preguntas. La dificultad reside en que hoy, menos que nunca, atisba el hombre su sentido. Menos que nunca sabe «desde dónde» puede y debe comprender su vida, su muerte, el corto y problemático trance de su existencia. Al comienzo de *La voluntad de poder* pregunta Nietzsche: «¿Qué es nihilismo?», y su respuesta es: que los valores supremos se han desvalorizado. Falta la finalidad, falta la respuesta al porqué.

La mayor parte de la humanidad no sabe hoy por qué o para qué hay técnica. Ha nacido en su mundo y se encuentra rodando en su engranaje. Pero ni siquiera los científicos o los directores espirituales de nuestro tiempo lo saben. Los científicos se hallan inmersos en la cadena de posibilidades siempre nuevas que brinda la ciencia, y las explotan sin atenerse a su posible sentido. ¿Y los directores espirituales? Éstos se hallan demasiado apremiados por los conflictos reales e imperiosos que desencadena la época. El humanismo viviente que hoy subyace en la psicología, en la ciencia, en la política, en todas las expresiones determinantes de nuestro mundo atómico, tardará todavía mucho tiempo en alcanzar su verdadera fisonomía. Estamos al comienzo de una nueva época.

DE LOS RINOCERONTES *

DIÁLOGO ENTRE UN PROFESOR Y UN ALUMNO

Alumno: ¿Ha leído Ud. *Le rhinocéros* de Ionesco?
Profesor: *Oui, mon ami.*
Alumno: ¿Y cree Ud. que estamos rodeados de rinocerontes? ¿Que el número es cada vez mayor?
Profesor: Lo que yo creo, para serle franco, es que sigue habiendo mucho fraude intelectual.
Alumno: ¿Insinúa Ud. que la tesis de Ionesco sobre los rinocerontes es fraudulenta?
Profesor: Lo declaro abiertamente.
Alumno: ¡Ud. no ha leído *Le rhinocéros*!
Profesor: *Mais oui...*
Alumno: Entonces no me explico por qué no reconoce Ud. su magistral diagnóstico.
Profesor: Porque Ionesco no ha diagnosticado nada. Sepa Ud., en primer lugar, que el término de diagnóstico de una cultura o de una época es de Nietzsche. Sepa Ud., en segundo lugar, que también lo es la visión ionesquiana del hombre rinoceronte u hombre masa. Y lo que Ud. debería ya saber, en segundo año de carrera, es que al lado de esta idea nietzscheana del concepto de masa, hay también la marxista, de no escaso valor filosófico.
Alumno: ¡Vaya! Como dice un joven meditador nacional, ha mostrado Ud. finalmente su rabo de araguato.
Profesor: Y Ud. su cabeza de filisteo.
Alumno: ¿De qué?

---

* *Crítica Contempóranea*, Caracas, nº 3, septiembre-octubre de 1960, pp. 13-14.

Profesor: De filisteo, que no es lo mismo que de filoteo. Con este «vaya» que acaba Ud. de pronunciar tan espontáneamente, se embiste hoy a todo intelectual que quiera tener conciencia de lo que está ocurriendo.

Alumno: ¿Y lo que está ocurriendo no es, precisamente, la conversión del hombre en hombre-masa?

Profesor: Lo que está ocurriendo, querido amigo, es que este concepto nietzscheano de hombre-masa lo utilizan filósofos, al parecer tan distintos, como Heidegger, Jaspers u Ortega. Lo utiliza gente, al parecer tan distinta, como Onassis, Cocteau, Jünger, el Sha de Persia, Krupp y media Costa Azul. ¿No le sorprende a Ud. tanta coincidencia? ¿No le sorprende a Ud. que toda esta gente, al parecer tan distinta, lo sea tan poco en este punto?

Alumno: Permítame recordarle que en la obra de Ionesco el concepto de masa no excluye clases o estamentos. La rinoceroncitis es una enfermedad general.

Profesor: Por eso, precisamente, es un fraude.

Alumno: ¿Por eso?

Profesor: Exactamente. ¿Cree Ud. que el verdadero diagnóstico de nuestra época puede ser este rinocerontismo universal en el que todos los rinocerontes son pardos? ¿Cree Ud. que un intelectual debe quedar satisfecho con este diagnóstico? La idea de que la masa no excluye clases o estamentos tampoco es de Ionesco. La encontrará Ud. en el mismo Nietzsche, en Heidegger, en Ortega y en Jaspers. Pero lo que Ud. no encontrará en ninguno de ellos, por lo menos en serio es la lucha de los rinocerontes. ¿Ha oído hablar Ud. de esta lucha?

Alumno: Francamente, no.

Profesor: Francamente, sí. Entre los rinocerontes, hoy como ayer, siguen preexistiendo dos clases que se distinguen, no precisamente por ser unicornios o bicornios —cosa que preocupa mucho a los personajes franceses de Ionesco, pero que a nosotros no debe preocuparnos—, sino porque una de las clases va a caballo, o mejor, a rinoceronte de la otra. ¿Se da Ud. cuenta?

Alumno: Ahora creo que sí.

Profesor: El astuto Ionesco, como otros astutísimos, sólo denuncia el rinocerontismo universal y se calla, quién sabe si maliciosamente, la «rinókeromajía», es decir, la batalla de los rinocerontes, la pugna entre los rinocerontes humildes y los poderosos. Porque si Ud. conviene conmigo en que Rockefeller es tan rinoceronte como Juan el Veguero en aquellos atributos propios de todo rinoceronte, deberemos convenir también en que se distinguen, al menos, en un punto: en que Rockefeller va a rinoceronte de Juan el Veguero. Ahora bien. ¿Cree Ud. que es lo mismo ser rinoceronte caballo que rinoceronte jinete?

Alumno: No creo, profesor.

Profesor: Entonces debe Ud. convenir conmigo en que los intelectuales que diagnostican nuestra época sin denunciar este viejo fenómeno de equitación y sus consecuencias éticas, son intelectuales ignorantes o fraudulentos. Y como el señor Ionesco no tiene un pelo de tonto, ergo…

Alumno: Estoy de acuerdo en que el problema de la equitación es muy importante, especialmente para los rinocerontes que siguen siendo caballos, pero no lo estoy en absoluto si Ud. pretende que éste es el único punto que debe interesar a un intelectual de nuestros días. Por otra parte, lo que Ionesco nos propone es una salida para esta lucha rinocerontiaca. El héroe de *Le rhinocéros*, como Ud. sabe muy bien, nos reclama y exige que dejemos de ser rinocerontes si es que queremos salvar nuestra esencia de hombres. ¿No es ésta una salida digna de un buen intelectual?

Profesor: Ya que ha mencionado Ud. al héroe de *Le rhinocéros*, permítame que le diga que este intrascendente personaje, lo mismo que otros de Sartre, me parece un piojo neurasténico. Porque…

Alumno: No se me escurra, profesor. ¿Cree Ud. que es una salida, o no?

Profesor: Es, indudablemente, una gran salida. Tan excepcional que nos pone, *ipso facto*, fuera de la historia. Lo curioso es que un intelectual quiera estar fuera de la historia en un momento en que la historia nos brinda tantos interrogantes

fundamentales. Pero observe Ud. que esta salida hacia el vacío que propone Ionesco, tampoco es cosa nueva. La están utilizando, desde el siglo pasado, todos aquellos filósofos y artistas que utilizan el concepto nietzscheano de masa. ¿Y sabe Ud. lo que subyace en el fondo de este concepto? No voy a responderle con la tesis marxista de que subyace la estructura social de una clase determinada, pero sí le afirmo —y deje Ud. de sonreír sin motivo— que subyace, por lo menos, un gran desprecio y menosprecio por la antropología de Marx. Ponga Ud. atención en el hecho de que la antropología contemporánea está funcionando a base de «irremediables».

Alumno: ¿De irremediables?

Profesor: Sí. A base de «facta» que el hombre no puede remediar. Un irremediable es que Ud., un mal día, tenga que «pasarse de vivo», según expresión de un gran profesor suyo y mío. Otro irremediable es que a Ud., que tiene aire y aspecto de seminarista, lo hayan puesto a bailar en pleno siglo veinte, sin consultárselo. Otro irremediable es que Ud. tenga que hacerse su vida, o como dicen Sartre y Ortega, inventársela. Y otro irremediable, precisamente olvidado o ignorado en estas antropologías contemporáneas de los irremediables, es que Ud. se halle en una estructura social y económica, históricamente determinada. Le pregunto ahora: la lucha de los rinocerontes, ¿a qué irremediable pertenece?

Alumno: Al social, indudablemente.

Profesor: Entonces todo intento de salvar la esencia del hombre, que no sea, por supuesto, la salvación de un «eidos», no puede mantenerse al margen del irremediable social de nuestra época. Pero es que, en el fondo, no se puede, amigo mío, ni que Ud. se lo proponga. El marginarse es una salida de «boomerang» que retorna al punto de partida y la neutralidad es siempre un modo de hacer la guerra a alguien. Permítame Ud. que en este punto mencione la soga en casa del ahorcado. ¿Sabe Ud. cuál fue la salida de Ortega durante la guerra civil española, durante aquel infortunado período de antropofagia nacional? Fue una salida hacia el extranjero.

¿Sabe Ud. en qué momento salió Jaspers de la Alemania nazi? Al finalizar la guerra. ¿Sabe Ud. hacia dónde salió Heidegger en los primeros tiempos del nazismo? Pues hacia el nazismo.

Alumno: De acuerdo, de acuerdo. Pero yo le estoy preguntando por ideas y ya me está Ud. respondiendo con filósofos.

Profesor: ¡Entonces váyase Ud. al «topos ouranos»!

Alumno: ¿Adónde?

Profesor: ¿Que si ha visto Ud., alguna vez, ideas sin hombres?

Alumno: No.

Profesor: ¿Y ha visto Ud., alguna vez, hombres sin ideas?

Alumno: Sí.

Profesor: Luego el hombre es el *a priori* de las ideas según lo que, burla burlando, podríamos denominar una «exposición metafísica del concepto de hombre» en sentido kantiano. Pero no debe Ud. irritarse por esta explosión mía, un tanto virulenta, que en el fondo no es más que la coz de mi conciencia de culpabilidad. Pues los profesores de filosofía casi nunca advertimos a los alumnos sobre la aprioridad del hombre respecto de las ideas. ¿Decía Ud. que lo que hay que discutir son ideas?

Alumno: Lo insinuaba.

Profesor: Observe Ud., entonces, lo siguiente. Convengamos en que *monsieur* Berenguer, el héroe de *Le rhinocéros*, no quiera ser rinoceronte. El insignificante personaje grita en el monólogo final de la obra: «Malhaya aquel que quiera conservar su originalidad». ¿Sabe Ud. en qué consiste la originalidad de *monsieur* Berenguer?

Alumno: Pues, creo que..., tal vez... sin duda...

Profesor: No se preocupe Ud. Ni *monsieur* Berenguer ni Ionesco lo saben tampoco. Ionesco ha oído tocar campanas y como buen devoto de lo que podría llamarse el heroísmo metafísico de la filosofía contemporánea, se ha puesto a entonar su diminuta solfa. Pero no debemos olvidar que estas campanas de la originalidad y originariedad humana existen y vienen sonando desde el siglo pasado en la cabeza de algunos profesores de filosofía. Son las campanas de Kierkegaard,

de Heidegger, de Sartre y del existencialismo nihilista. ¿Conoce Ud. la melodía?

Alumno: Más o menos.

Profesor: ¿Y cree Ud. que esta pretendida originalidad o autenticidad metafísica es vivible, o es sólo pensable?

Alumno: Déjeme pensar.

Profesor: Observe Ud. que la pregunta es muy importante si nos atenemos a la distinción hegeliana entre «espíritu subjetivo» y «espíritu objetivo» o, si Ud. quiere, a la distinción orteguiana de ideas y creencias. El que el hombre sea un ente pensante no significa que «sea» siempre sus pensamientos. Para que uno sea sus pensamientos tienen éstos que integrarse, encarnarse o hipostasiarse en la realidad que uno se siente ser. En términos de Ortega, tienen que dejar de ser pensamientos. ¿Puede alguien integrarse vitalmente a la «mónada» de Leibniz, la «sustancia» de Spinoza, el «yo trascendental» de Kant, el «espíritu absoluto» de Hegel?

Alumno: Sigo pensando.

Profesor: Voy a enunciarle la pregunta de otro modo. ¿Concibe Ud. que un sujeto asesine a su madre y a su tío?

Alumno: Hombre, lo que se llama concebir...

Profesor: ¿Pero que los mate para demostrarse a sí mismo y demostrarnos a nosotros una idea filosófica?

Alumno: Esto ya me parece más raro.

Profesor: Pues esto es lo que hace el original Orestes de Sartre. ¿Y sabe Ud. cuál es la diferencia entre este Orestes de segunda mano y aquel Raskólnikov de *Crimen y castigo*? Pues que el asesino Raskólnikov, que también tenía su enredo teórico, se humaniza finalmente en el arrepentimiento y en el amor de una mujer y el asesino Orestes quiere humanizarse y humanizarnos con una idea metafísica. Dicho de otro modo: que el Orestes de Sartre es un profesor de filosofía camuflado, un yo trascendental, una maquinita de hacer ideas.

Alumno: Pero en Heidegger...

Profesor: En Heidegger habría que distinguir una doble originalidad o autenticidad igualmente metafísica.

Alumno: Ser, en cada caso, su ser como ser suyo.

Profesor: Qué lío, caballero, como dicen los cubanos.
Alumno: Total, que la única alternativa es ser rinoceronte.
Profesor: La única alternativa, querido amigo, es ser hombre. Pero para ello es necesario amar y comprender al prójimo. Un rinoceronte humilde seguirá siendo un rinoceronte humilde aunque Ud. sea auténtico, con autenticidad heideggeriana, sartreana o ionesquiana. Lo importante es que Ud. lo ayude o lo desprecie, es decir, que sepa Ud. contra qué clase de rinocerontes hay que embestir.
Alumno: ¿Contra quién embisto profesor?
Profesor: Por el momento, siga Ud. embistiendo contra la *Crítica de la razón pura* y en septiembre hablamos.
Alumno: Entonces, ¿es verdad que estoy aplazado?
Profesor: Inexorablemente.
Alumno: ¡Ah pues...!

PRÁCTICAS DE ONTOLOGÍA*

I

LA ONTOLOGÍA ARISTOTÉLICA COMO ROMPECABEZAS

Profesor: Esto es un ente.
Alumno I: ¡Oh!
Alumno II: ¡Ah!
Profesor: Y esto es un martillo.
Alumno I: ¡Oh!
Alumno II: ¡Ah!
Profesor: He dicho un martillo. Conviene practicar la admiración pero sin exagerar.

Si golpeo este ente con el martillo, según la técnica inventada por Aristóteles, el ente se rompe en todos estos pedazos. Éste se llama forma; aquél, materia; todos éstos, accidentes.

El rompecabezas ontológico consiste en reconstruir el ente juntando todos estos pedazos.

Alumno I: ¿Y si tenemos que reconstruirlo, profesor, por qué lo rompemos?
Profesor: Ya empezamos.

* *Crítica Contemporánea*, Caracas, n° 4, marzo-abril de 1961, p. 23.

II

LA ONTOLOGÍA KANTIANA COMO VISIONARIA

Profesor: ¿De qué se compone un ente, según la doctrina de los antiguos?
Alumno: De sustancia y accidente.
Profesor: Señáleme en este ente dónde está la sustancia.
Alumno: En lo que está debajo.
Profesor: ¿Debajo? Levante Ud. el ente y muéstremela
Alumno: Quise decir debajo de los accidentes, dentro del ente.
Profesor: Entonces rompamos el ente. ¿Ve Ud., ahora, la sustancia?
Alumno: No, profesor.
Profesor: ¿Y qué sospecha Ud.?
Alumno: Que los griegos nunca supieron que estaban viendo visiones.
Profesor: ¿Y nosotros?
Alumno: Nosotros sí lo sabemos, profesor.
Profesor: Correcto.

TRES INTERPRETACIONES DE *ESPERANDO A GODOT**

De la obra de Beckett, *Esperando a Godot*, puede decirse lo que Antonio Machado decía, hace años, de los que querían suprimir los monólogos en el teatro. Machado decía, más o menos, esto: ¿Y si los personajes no nos dicen en voz alta lo que piensan, cómo demonios quiere Ud. que nos enteremos? Podemos decir también: ¿Y si Beckett no nos dice quiénes son sus creaturas, Vladimiro, Estragón, Pozzo, Lucky, Godot, cómo demonios llegaremos a saberlo?

En lo que sigue me aventuro a proponer tres interpretaciones con el objeto de diseñar tres posibles ángulos de enfoque de estos personajes.

PRIMERA INTERPRETACIÓN

Imaginemos, por un momento, que el azar nos ha puesto, en cualquier parte, al lado de dos personas que sostienen una conversación. Esto nos ocurre frecuentemente. Oyéndolas, nos enteramos, por ejemplo, de que esperan a un tal Sánchez; de que Sánchez debe acudir a la cita y llevar consigo algo muy importante. Nos enteramos de cosas intrascendentes o que apenas comprendemos: alusiones a hechos y circunstancias del momento, referencias esporádicas a un pasado que apenas se insinúa, lamentos o imprecaciones sobre una cierta situación presente. ¿Quiénes son estas dos personas? ¿Quién es Sánchez? ¿Qué esperan de él? Si las dos personas no lo dicen, por grande que sea nuestra curiosidad, no hay forma de que nos enteremos. Pero el que no lo digan, es algo comprensible. Las dos personas

* S/f., s/d.

hablan entre ellas y para ellas de cosas que conocen y no tienen necesidad de explicitarse. Su conversación no está dirigida a nosotros, no es espectáculo o teatro.

Traslademonos ahora a la obra de Beckett *Esperando a Godot.* Estamos, como en el caso anterior, en cualquier parte: ahora en un descampado. Sobre el camino que lo cruza, dos pordioseros, Vladimiro y Estragón —hemos oído ya sus nombres— sostienen una conversación. Por ella nos enteramos de que esperan a un tal Godot; de que le han pedido algo, al parecer, fundamental para ellos. Mientras esperan a ese tal Godot hablan de cosas intrascendentes. Parece como si no tuviesen nada de qué hablar, como si sólo hablaran para matar el tiempo. ¿Quiénes son Vladimiro y Estragón? ¿Porqué se hallan en un estado físico y vital tan lamentable? ¿Quién es este señor Godot? ¿Qué es lo que le han pedido? Nuestra expectativa aumenta y sigue aumentando a lo largo de la conversación que oímos, porque estamos en la misma disposición de ánimo del caso anterior. Estamos en la disposición de ánimo del que oye una conversación que no va dirigida a él. Una conversación que no es espectáculo. Vladimiro y Estragón no tienen necesidad de referirse mutuamente sus vidas; son viejos amigos y las conocen demasiado. Tampoco tienen necesidad de insistir sobre Godot, ni de decirse, una vez más, lo que le han suplicado. Estas son cosas que ellos ya conocen. Ninguna de estas omisiones debe extrañarnos, si es que entendemos nuestra situación. Como en la conversación anterior, nos limitamos a oír la expresión de dos vidas ajenas que no tienen por qué suministrarnos datos para que las reconstruyamos. Esto es completamente normal. En miles de oportunidades entramos en contacto con vidas que sólo se iluminan un momento, entre la penumbra de su pasado y de su futuro. Nos interesan o nos son indiferentes según las circunstancias o lo que de ellas sale de su oscuridad. Por ejemplo, no hay duda de que estamos todos interesados en Vladimiro y Estragón. Sus aspectos, su forma de hablar, el enigma del señor Godot, todo ello despierta al máximo nuestra curiosidad y es probable que no los abandonemos hasta ver el desenlace de su espera.

Acabamos de hacer una comparación. Con ello es posible que hayamos descifrado un aspecto interesante de la obra de Beckett. Un aspecto psicológico, por ejemplo. Pero, lamentablemente, en esta

comparación hemos omitido desde el comienzo un hecho importante. Hemos omitido el hecho de que la conversación de Vladimiro y Estragón no acontece en cualquier parte, sino en un lugar muy especial y determinado: en el teatro. Es decir, hemos olvidado un triple aspecto: primero, que Vladimiro y Estragón no son personas cualesquiera, sino personajes de una obra de teatro; segundo, que su conversación no es algo que pesquemos al vuelo, sino una conversación para que sea oída por nosotros, una conversación-espectáculo; tercero, que nosotros hemos ido a oírla, no para oír un habla cualquiera, sino para oír un habla poética. Esta triple circunstancia nos coloca ante la obra de Beckett como lo que realmente es: como una obra de arte, como un fenómeno estético de nuestro tiempo. Desde esta perspectiva todo cambia. El desmantelamiento vital de los personajes, que nos presenta la obra, desmantelamiento de fines, valores, historias, fechas y lugares que circunscriben una vida, que la estructuran y le dan forma, cobra un sentido estético. Tal vez lo único importante de la obra de Beckett sea este sentido, tal vez debamos suspender la búsqueda de todo trasfondo simbólico o filosófico. Surge entonces la pregunta: ¿cómo vemos la obra cuando la colocamos bajo esta perspectiva?

Uno de los rasgos determinantes del arte contemporáneo es lo que podemos denominar la liberación de la materia prima estética. Esta liberación debe ser pensada como una reacción contra la concepción sustancialista que piensa todo objeto, incluido el hombre, como un compuesto de materia y forma. Colores, sonido, habla, hierro, madera o mármol son esta materia prima estética. La Venus que simboliza la victoria de la mujer, la melodía que expresa la beatitud de la naturaleza, la estatua que representa la quintaesencia de la maternidad, el diálogo que habla sobre la idea de justicia o sobre la honradez, son la forma. La distinción entre arte formalista e informalista carece de importancia y significación mientras no se entienda el concepto de «forma» en el sentido aristotélico o platónico de *morphé*. El término informalismo no califica a unas obras de arte desprovistas de toda forma, sino a aquéllas que se hallan desprovistas de *morphé*, de forma sustancial, de aquello que según Aristóteles hace que una cosa sea lo que ella es, lo que en definitiva llamamos la esencia de un ente. El arte informalista es el arte de la materia prima estética, es decir, un arte que da a la materia la posibilidad de liberarse de las formas esenciales

—de ser materia de árbol, materia de fruta, materia de montaña— para que en la liberación ostente al desnudo, y bajo una perspectiva inusitada, toda su belleza y plenitud. Esta posibilidad de liberación de la materia prima no sólo la brinda el arte contemporáneo. La brindan también ciertos estados emocionales, como la náusea, utilizados en filosofía contemporánea. Por ejemplo, lo que le ocurre a *monsieur* Roquertin, personaje de *La náusea*, de Sartre, es precisamente este fenómeno de liberación. El mundo que nos rodea, perfectamente clasificado en entes que exhiben su *morphé*, se desmorona, e irrumpe lo viscoso que no es otra cosa que la materia prima.

La obra de Beckett, vista como fenómeno estético, es también una obra informalista en el sentido explicitado. Nos presenta una materia prima dramática: diálogo, acción, personajes, sin exhibir una forma o *morphé* determinadas, sin que sean algo definido y concreto. Los personajes, Vladimiro, Estragón, Pozzo, Lucky, Godot, se hallan en un total desmantelamiento, no delimitados por una historia de la que sean resumen y expresión. Su diálogo no está determinado por la lógica, que es la forma del pensar, sino que en él se exhibe el habla en un estado primigenio. La acción no corre temporalmente, según un antes y un después, un ayer y un mañana definidos, sino que corre sin límites precisos, circunscrita únicamente al ritmo natural del día y de la noche, sin fechas ni calendarios. Concluyamos: *Esperando a Godot* es la expresión teatral del arte contemporáneo, definido como informalismo. Veamos en ella, sólo esto.

SEGUNDA INTERPRETACIÓN

La obra de Beckett *Esperando a Godot* ha sido calificada como una obra maestra de nuestro tiempo. Preguntemos: ¿qué tiempo es éste, que erige a la obra de Beckett en una obra maestra? Obras maestras del hombre actual son los vuelos interplanetarios, los cerebros electrónicos, la planificación y programación de la materia prima, los adelantos de la química y la biología. Si comparamos el espíritu que anima esta producción asombrosa de nuestra ciencia y tecnología con la pieza de Beckett, lo que se nos ofrece es esto: construcción

frente a desolación, poder frente a súplica, seguridad frente a inseguridad. Lo más curioso es que podemos extender esta comparación a otras obras maestras de la literatura y de la filosofía contemporánea. En todas ellas descubrimos la misma proporción inversa: mientras la ciencia y la tecnología —incluyendo preferentemente a las ciencias y técnicas antropológicas— parecen aumentar la seguridad y el poder del hombre, su autoconfianza, la literatura y la filosofía contemporáneas, en expresiones importantes y fundamentales, parecen disminuirlo y empobrecerlo. Por esto preguntamos: ¿qué tiempo es este que aplaude las hazañas científicas de un astronauta o de un biólogo y aplaude también, al mismo tiempo, la triste hazaña de Vladimiro y Estragón?

Nietzsche, en uno de sus escritos, *La inocencia del devenir,* califica a nuestro tiempo como «el tiempo de la transición». Esta definición de Nietzsche no habla de un tiempo entre otros, ni de una transición entre otras. Habla de *el tiempo*, con artículo determinado, porque la transición no es fenómeno repetido, sino único y singular: es el fenómeno del nihilismo. Según esta definición de Nietzsche, las obras del hombre actual son obras de tiempos distintos. Unas hablan de un tiempo que fenece, otras de un tiempo que comienza. ¿De cuál de estos tiempos nos habla la obra de Beckett? ¿Es ella el reflejo del ocaso de un viejo sol que cae al mar y se apaga? ¿Es ya el primer destello del nuevo amanecer? ¿Es finalmente la penumbra del tiempo de la transición, la larga noche que se extiende entre ambos términos? Es difícil responder estas preguntas. Para muchos estamos ya en el amanecer del nuevo día. Para otros, las sombras de la noche cubrirán todavía largo tiempo nuestras almas. Para unos terceros, en fin, ya no saldremos jamás de una sombría y triste noche. ¿Suministra la obra de Beckett algún indicio que nos indique en qué lugar del tránsito se halla?

Esperando a Godot. La obra de Beckett nos habla de un tiempo de espera, es decir, de transición. ¿Qué espera el hombre actual? Espera muchas cosas: dominar el átomo, llegar a Júpiter, controlar la herencia biológica, erradicar la miseria, crear una felicidad distributiva. Tenemos fundados motivos para esperar todo esto. Tenemos una ciencia y una técnica que progresan vertiginosamente y estarán cada día más capacitadas para lograrlo. Con ellas crearemos un «mundo de la ciencia», un mundo en el cual las relaciones del hombre con

el prójimo y con la naturaleza se planificarán cada vez más científicamente y, por tanto, serán cada vez más seguras. Estamos a las puertas de todo esto. Pero yo me pregunto y les pregunto: ¿en este tiempo de la transición no esperamos también todos a Godot? ¿No esperamos todos algo que debe traernos Godot y que, tal vez, ni la ciencia ni la tecnología pueden darnos por sí mismas?

Aquí es como si hubiésemos cruzado la barrera del sonido. Estas preguntas resultan ya inaudibles. Por eso parecen absurdas e injustificadas. Sin embargo, los interrogantes de la literatura y de la filosofía de una época, suelen ser de este tipo. Son interrogantes aparentemente absurdos porque están más allá del umbral de lo que oímos sin esfuerzo, como cosa sabida y respondida de antemano. Es posible pensar que la obra de Beckett, una obra maestra de nuestro tiempo, nos plantee uno de estos interrogantes: ¿en este tiempo de la transición no estaremos todos, o buena parte de nosotros, esperando a Godot?

Oigamos bien. ¿Esperar a Godot? ¿Quién es Godot? No lo sabemos. No sabemos quién es Godot. Es más, lo característico de nuestro tiempo de transición es que esperamos a Godot y no sabemos quién es. Lo característico es, sobre todo, y ello nos define de manera peculiar, que otras épocas sí supieron quién era Godot. Godot fue el *arjé*, el *logos*, la *ratio*, Dios, el espíritu, los últimos fines y las primeras causas. Todo esto era Godot. Mucho mejor expresado: todo esto se ha vuelto Godot para nosotros. Algo desconocido o que ya no reconocemos. Godot es sólo un nombre para indicar un inmenso hueco. Una palabra para indicar una ausencia: la ausencia de sentido. *Esperando a Godot,* ser Vladimiro o Estragón, quiere decir: en este tiempo de transición estamos esperando que a nuestra vida humana (no biológica o psicológica, sino humana) vuelva de nuevo un sentido y la ilumine. Mientras esto no acontezca, mientras Godot no venga, seguiremos como Vladimiro y Estragón a la intemperie, desmantelados, depauperados, sin hogar, perdido en la noche; o confundiendo a cada paso a Godot con Pozzo, que sólo es uno de los nuestros; o aceptando triste y resignadamente el papel de Lucky.

Hemos hablado de ausencia de sentido en una época en que todo parece tenerlo. Por eso debemos preguntar: ¿de cuál sentido estamos privados? ¿Cuál es el que esperamos? Para responder estas

preguntas debemos volver nuestra mirada a Nietzsche. La importancia de Nietzsche estriba en que fue uno de los pocos que pensaron profundamente en nuestra época, desde el punto de vista del sentido de la vida del hombre. Dicho aparte: un filósofo o se pregunta y trata de responder como puede por el sentido del hombre, o hace física, psicología o gramática disfrazadas de filosofia. Nietzsche tiene el mérito de habernos dicho cuál es el sentido de la vida humana que ya no podemos esperar, porque se ha hundido con el viejo sol en lo profundo del mar. Este sentido sin regreso se expresa en su sentencia «Dios ha muerto», que no constituye solamente el acta de defunción del Dios cristiano, sino de todo principio de estilo metafísico, sea natural o histórico. Por esto el pensamiento de Nietzsche se condensa en su idea del «vencimiento del nihilismo»: en la necesidad y premura de que el hombre vuelva a forjar un sentido para su vida, pero ajustado a su grandeza efímera y mortal. Un sentido terrenal de la vida. ¿Tenemos hoy a la vista alguno de estos sentidos? ¿Lo hemos ya forjado? Sí. Entonces conviene avisar a Vladimiro y Estragón. Decirles que es inútil que esperen a Godot. Que Godot no acudirá a la cita. Decirles que es necesario que se acostumbren a sostener y afianzar sus propias vidas en una nueva plataforma, en el mismo camino solitario en que se encuentran. Digámosle esto y digámosnolo también a nosotros. Nos hace falta.

TERCERA INTERPRETACIÓN

Cuando contemplo a Vladimiro y Estragón, con esta pobre y ridícula indumentaria, en este camino desolado del norte de Francia, ni de cerca puedo ya reconocerlos. Un hombre se arruina como un traje, tiene un límite para soportar las inclemencias del prójimo y, sobre todo, las de uno mismo que son las que más agrietan. El estado lamentable de estos dos seres, el pozo sin salida en que han caído, se refleja más que nada en su conversación, una conversación hecha con piezas sueltas, sin continuidad, sin lógica. Pero uno habla según el estado de su vida y cuando ésta se halla tan arruinada como la de Vladimiro y Estragón, ¿qué queremos?, ¿que se hable como un profesor de literatura? ¿Como los pobres y pordioseros de ciertas comedias, con un habla llena

de delicadas sutilezas y coherentes reflexiones? Por supuesto que no. Vladimiro y Estragón hablan como lo que son.

Claro que a primera vista sorprenden. Algo les queda de lo que fueron. Pero uno los ve actuar y esto es todo. No exageremos ni ocultemos la realidad: en estas dos vidas sólo hay ruinas; no significan ni simbolizan otra cosa qua un lamentable final.

La historia de Vladimiro y Estragón no tiene nada de extraordinaria. Es una de tantas historias de nuestra época. Por nosotros ha pasado una guerra terrible y a todos nos ha dejado grietas imborrables. A Vladimiro y Estragón los ha dejado tal como los vemos, en este descampado solitario, alimentándose con nabos y zanahorias, que hurtan en cualquier parte, esperando a *monsieur* Godot, *monsieur* Henry Godot, un hacendado rico de la región que les ha prometido un trabajo adecuado a sus escuálidas fuerzas y que, según parece, no sólo no se los va a proporcionar sino que se está burlando miserablemente de ellos. En fin, ¿de qué nos preocupamos? Dejemos a Vladimiro y Estragón en donde están y volvamos a nuestras urgentes tareas. Podemos ya tacharlos con una cruz. Están liquidados.

CUADROS PARA UNA EXPOSICIÓN*

Lo que sigue habrá de sorprender y hasta indignar a más de un lector. El tono de estos «Cuadros para una exposición» —pensarán muchos— no está a la altura de los grandes conflictos existenciales que vive el artista contemporáneo. Parece burlarse de la angustia ante la nada, se ríe de la captación del ser absoluto, no toma en serio la materia vibratoria.

No es necesario continuar. Hoy todo debe estar a la altura de estos terribles conflictos. Existe un fariseísmo que ha invadido como una plaga todas las manifestaciones artísticas. De este modo, una pintura meramente ornamental e intrascendente se encubre con un ropaje pseudofilosófico que ni los críticos que lo formulan, ni los artistas y el público que lo escuchan logran casi nunca descifrar. Lo más grave es que este lenguaje, al igual que el de los viejos libros de caballerías, ha creado todo un ejército de caballeros andantes de la pintura. Allí donde sólo se exhiben unos rectángulos, estos caballeros ven la plaza de la Concordia o la geometría de la vida; allí donde sólo hay manchas de color o paredes sucias, creen ver la nada o el ser. Un tornillo es, para ellos, la espiral de la angustia, unas latas puntiagudas una ciudad. Vivimos en la «edad de la imaginación», es decir, tenemos miedo de contemplar, cara a cara, la mediocridad de muchos de nuestros productos culturales.

El tono de estos «Cuadros para una exposición» quiere vencer el miedo.

* *Crítica Contempóranea*, Caracas, n° 5, mayo-junio de 1961, pp. 24-25.

1

Un crítico: ¡Maravilloso, maravilloso! ¿Se da usted cuenta, ilustre poeta, de la sensación de equilibrio en plan abstracto?

Otro crítico: No, y sobre todo la proyección de espacio abierto, estimado ensayista. Fíjese en las líneas que convergen en este punto del ser, por así decirlo.

Uno que escucha: Sí, para así no decirlo.

Aquel señor que apareció en una fotografía del diario *La Esfera*, con un enorme pote de pintura en una mano y en la otra una brocha de pintar paredes, aquel señor con lentes de sol, es un pintor informalista. Otros pintan colgados de una pierna —como las reses en las carnicerías—, saltando sobre el lienzo con los pies embadurnados de pintura, usando una manguera, una sartén, una escoba. Pintan con los ojos vendados. A la lotería, pegando trapos y basura en el lienzo, disparando con un viejo arcabuz, pintan con la pezuña de un buey o con las barbas de un chivo. Pintan con lo que sea y como sea porque estos pintores informalistas son los chimpancés de la pintura.

2

Un venezolano viejo: ... Pues como le iba a usted diciendo, el general Gómez no mascaba. Esto dejando aparte que era...

Otro venezolano viejo: «Combinación de planos número 2».

Un venezolano viejo: ... Un tipo que tenía sus momentos de debilidad. Porque una vez, en Maracay, cuando aquello de Pimentel, yo estaba presente...

Otro venezolano viejo: «Materia cinética en descomposición».

Un venezolano viejo: ... Se puso tiernecito como un becerro. Usted, sargento, dijo, es un desgraciado, pero...

Otro venezolano viejo: «Equilibrio número 3».

Un venezolano viejo: ... No lo mando fusilar porque hoy amanecí sentimental. Y luego mandó que le pusieran los grillos. Y según dicen...

Otro venezolano viejo: ¿Salimos?

Un venezolano viejo: Sí, vamos saliendo. Pues según dicen...

Otro venezolano viejo: «Desnudo».

Un venezolano viejo: ¡Vaya!

Piet Mondrian: «Tardé mucho tiempo en descubrir que estas particularidades de la forma y el color natural, que evocan estados subjetivos de sentimientos, obscurecen la realidad pura» (*Hacia una verdadera visión de la realidad*, 1942).

La física reduce la realidad humanizada por los sentimientos y los motivos cordiales a un equilibrio de energías y movimientos expresables matemáticamente. De este modo, la luna del enamorado, el sol del poeta, la estrella del angustiado —visiones opresivas que se transfieren a la plástica— quedan disecadas simbólicamente en fórmulas que señalan, por ejemplo: los diámetros, los movimientos y las relaciones geométricas entre dichos cuerpos. Nadie, desde luego, se enamora del cuadrado de la distancia o se angustia por el diámetro del círculo, y esto, al parecer, es muy importante para el señor Mondrian. La física matemática despoja al universo de todos los fantasmas

humanos —trágicos, opresivos, pantanosos— y suministra una visión esquemática, pura y placentera de la realidad. Una visión de la realidad pura para la razón pura.

Paralelamente, y es opinión de Mondrian, la pintura debe aspirar a lo mismo con su simbolismo característico. La forma y el color despojados de sentimentalismos, patetismo y romanticismo, puede expresar como los números el equilibrio y la unidad de la realidad pura. Redúzcase la forma a sus elementos constantes: la vertical y la horizontal; redúzcase, además, el color natural al color puro, y se obtendrán unos cuadraditos muy decorativos. ¿Y la realidad pura? Esto póngalo cada quien buenamente de su parte.

3

Un espectador: Me siento completamente mareado.

El joven: ¿Le ha hecho a usted daño el desayuno?

Un espectador: Los que me han hecho daño son estos espacios móviles.

El joven: ¡Cómo va a ser!

Un espectador: Pase usted por delante de uno de estos cursis aparatitos y mírelo fijamente. Así...

El joven: ¡Uppppp!

Un espectador: Ande, haga usted de las tripas corazón y salgamos decentemente. La pintura contemporánea nos va a destruir a todos.

¿Qué es lo que pinta esta plaga de simios culturales?

Dos cosas únicamente: mármol y paredes sucias. Las salas informalistas del último Salón Anual parecían la marmolería del señor

Di Prisco. Entre tanta losa marmórea sólo resaltaban aquí y allá, unas como paredes sucias y terrosas llenas de pintura-mugre. Paredes de viejo hospital o de orfanato parisino. Los informalistas son los pintores del mármol, los marmolistas de la pintura. Por afinidad: sus sepultureros.

4

El gran importador: ¿Lo compramos? Fíjate que todo el mundo compra.

Su esposa: ¿Cuál? ¿El de las rayitas?

El gran importador: El de las rayitas o el del circulito. ¡Qué más da!

Su esposa: ¡Ay qué horror de cuadros, mijito!

El hecho de que la pintura pierda su carácter intuitivo, de representación inmediata y sensibilizada de la realidad y se convierta en un simbolismo plástico para expresar ideas geométricas sobre ella, constituye el carácter determinante del arte abstracto —cuando los pintores abstractos comprenden su pintura—. El arte abstracto es una pintura de ideas —confusas, desde luego, como esta de la realidad pura de Mondrian— que están más allá de toda experiencia posible. Preguntas a Mondrian: ¿puede pintarse la mónada de Leibniz, el espíritu absoluto de Hegel, la sustancia de Spinoza? Posible respuesta de Mondrian: los epígonos lo pueden todo.

5

El alumno: No crea. Yo tengo un amigo pintor, becado en París y está pintando, desde hace dos años, el binomio de Newton. Es un tipo verdaderamente interesante.

El profesor: Ya lo creo.

El alumno: Su idea, realmente genial, es que la realidad tiene estructura simbólica, pero sobre todo algebraica. Es decir, no el simbolismo manoseado de las cantidades concretas, siempre deprimentes y sospechosas, sino la cantidad abstracta que sube, se abre y aspira al ser. Que... Bueno, usted sabe.

El profesor: Ya que habla usted de amigos, yo tenía también hace años uno que era sastre y, como es frecuente en dicha profesión, filósofo autodidacta. Decía que la filosofía es la infinitud del transfinito que no finaliza ni a palos.

El alumno: ¿Ni a palos?

El profesor: Eso decía.

El alumno: Bueno, ¿y eso qué significa?

El profesor: Eso mismo debería preguntar usted a su amigo.

La deshumanización del arte que Ortega saludó hace años como el arte de las minorías selectas, exhibe toda su miseria y esplendor en la pintura informalista. Pero lo que Ortega no meditó con atención, por aquella cursi idea que hubo de soportar toda su vida, es que la deshumanización de un producto cultural sólo es el reflejo de una paralela deshumanización del hombre que lo produce. Lo de los chimpancés de la pintura hay que tomarlo muy en serio. Sin embargo —se dice por allí—, desde el punto de vista de la dialéctica, como momento negativo... Sí, claro —respondemos—, todo nos lo va a resolver la famosa dialéctica.

6

El periodista: ¿Es usted un escultor especializado en soldadura autógena?

El escultor: Sí señor. Y además graduado en electrónica.

Piet Mondrian:

> En general, todas las particularidades del pasado son tan opresivas como la oscuridad. El pasado ejerce una influencia tiránica de la cual es difícil escapar. Lo peor es que siempre hay algo del pasado dentro de nosotros mismos. Tenemos recuerdos, sueños, oímos antiguos relojes; entramos en viejos museos e iglesias, vemos edificios del pasado en todas partes. Afortunadamente también podemos gozar de la construcción moderna, las maravillas de la ciencia, de la técnica de todas clases y del arte moderno. Podemos disfrutar del verdadero «jazz» y su baile; apreciamos las luces eléctricas de lujo y utilidad, los vistosos escaparates. Sólo con imaginar estas cosas experimentamos placer. Entonces notamos la gran diferencia entre los tiempos modernos y el pasado.

Esta maravilla, escrita por Mondrian en 1941, podría ser muy bien parte de una carta escrita por cualquier soldado norteamericano en Munich. Tiene todos los elementos de lo que parece ser el complejo mental del norteamericano medio. Un poco de psicoanálisis: «tenemos recuerdos, sueños». Un poco de Tennessee Williams y su humanismo espectacular y fílmico: «oímos antiguos relojes». Otro tanto del turismo vacío e inercial del norteamericano: «entramos en viejos museos e iglesias». Y la gran nostalgia por las insípidas cafeterías y heladerías de plástico, los «Ice Creams» —los «Aquí cremas», como decía uno que se las daba de saber francés—, por los escaparates, el chicle y el jazz.

Como se ve, las ideas del señor Mondrian, el gran renovador del arte, son tan simples como las verticales y horizontales de sus cuadros. Lo alarmante es que la simplicidad del señor Mondrian parece ser un síntoma característico de la época. A la simplificación de las formas humanas de conducta corresponde una paralela simplificación de las mentes. O lo contrario, que es indudablemente lo correcto.

Lo importante del texto es que Mondrian lo aduce como la razón de ser del arte abstracto. Éste debe contribuir junto con los vistosos escaparates, las luces eléctricas de lujo y utilidad, el jazz y su baile a liberarnos del pasado. La consigna, pues, sólo puede ser una: Señores, ¡debemos liberarnos del futuro!

7

Uno preocupado: Oiga usted. Y si este señor quiere expresar la vibración de la materia, ¿por qué no expone un ventilador?

Otro preocupado: Lo hará, lo hará. ¿No ve usted que ya se están exponiendo tornillos y pedazos de alambre? Hay que ir de las partes al todo, como decía, creo, que Descartes.

La deshumanización que exhibe el informalismo es sólo un aspecto parcial de la total deshumanización de un inmenso sector del hombre contemporáneo. Un hombre se deshumaniza cuando se desarraiga de su historia y no es capaz de sustituirla por un nuevo futuro. Entonces sólo se trata de remover y confundir nobles ruinas. Es una operación de camuflaje y de escapismo. Es la vieja operación que trae siempre consigo la decadencia y la mediocridad.

8

Un angustiado: ¿A dónde va la pintura, maestro?

Un pesimista: A las cuevas de Altamira y posiblemente mucho más lejos, maestro.

COMUNICACIÓN Y CULTURA DE MASAS DE ANTONIO PASQUALI *

Durante el pasado mes de marzo, en el corral o patio interior de la casa del Sindicato de Radio y Televisión del Distrito Federal se reunió un apreciable y selecto número de personas para presenciar una ceremonia que no dudo en calificar como uno de los acontecimientos culturales más importantes del año: el bautizo del libro *Comunicación y cultura de masas* de Antonio Pasquali.

En casi medio mundo el libro de Pasquali hubiese provocado un gran escándalo editorial y cultural. En nuestro medio, en cambio, apenas ha sido mencionado. Omisión tanto más paradójica cuanto que últimamente se ha suscitado el lío de la televisión. Ni por una vez, los tirios y troyanos de esta disputa se han dignado mencionar el libro de Pasquali, no obstante que los argumentos y perspectivas de la obra están muy por encima de las banales o sofísticas argumentaciones que en general se han empleado.

Antonio Pasquali, profesor de ética de la Facultad de Humanidades de la Universidad Central, es una de las cabezas más ágiles y penetrantes que he conocido. Es sobre todo y fundamentalmente una cabeza de nuestro tiempo. Cada época parece exigir un tipo de intelecto, una «mens» peculiar para captar y descifrar sus problemas. Antonio Pasquali posee la que hoy hace falta. A su formación filosófica, que le brinda una plataforma teórica de universalidad y profundidad en la consideración de los grandes interrogantes del presente, une Pasquali una extraordinaria sagacidad —de la cual no dejo de asombrarme a cada nueva prueba— para el manejo indescartable de datos y estadísticas que hoy configuran al campo de experiencia de cualquier fenómeno. Pero además, a esta conjunción

* Inédito, 1961.

de teoría y experiencia agrega Pasquali, sobre todo, su extraordinaria pasión humana por la encrucijada de la época, su sensibilidad ética nada desvinculada de los acontecimientos urgentes y concretos de nuestras existencias en crisis.

Este triple aspecto de la personalidad intelectual de Antonio Pasquali se pone de relieve en su obra *Comunicación y cultura de masas*. Ella es un compendio de perfección estructural. En sus páginas se reúnen en coherente síntesis una interpretación filosófica, profunda y medular, de los medios de comunicación de masas, un análisis realista y severo de la situación de dichos medios en Venezuela y una última parte que incluye, junto a un brillante análisis del mensaje telefílmico, una serie de consideraciones importantes para el mejoramiento de los medios audiovisuales en nuestro país. Anotemos que cada una de las partes del libro está pensada en relación con el fenómeno del subdesarrollo, poniendo de manifiesto un interés nacionalista del más claro, más alto y sereno acento.

Sería una negligencia imperdonable de nuestros intelectuales, sobre todo de aquellos que se dedican con empeño e independencia de criterio a la consideración de nuestros problemas sociológicos y culturales más urgentes, dejar que el libro de Pasquali se evapore sin pena ni gloria o permitir que se le decrete definitivamente la ley del silencio por intereses extraculturales y extracientíficos. Aunque tenga razón Catulo al decir que «habent sua fata libelli», que «los libros tienen también su destino», estamos casi obligados a que el libro de Pasquali no tenga el destino breve, triste y silencioso de la mayoría de nuestras publicaciones. A favor o en contra, es una obra que por su altura, sinceridad y pasión merece ser oída.

UNA CARTA PARA MR. KENNEDY*

Leí su frenético discurso del día 19 pronunciado ante una asamblea anual de directores de prensa de su país. Ustedes los gobernantes norteamericanos sólo hablan al pueblo durante las elecciones. En estas fiestas carnavalescas ustedes y sus clanes familiares van a los campos, a los muelles, a los barrios pobres y grises de las ciudades a conversar con los obreros, con los ancianos, con los niños, exhibiendo unas acartonadas sonrisas demagógicas. Recuerdo una fotografía de las últimas elecciones en la que aparecen Rockefeller, Nixon y otros peces gordos en mangas de camisa, sudorosos y apretujados, comiendo emparedados en un barrio pobre de Nueva York. Pero una vez elegidos, ya sólo hablan para los grandes directores de automóviles, de bancos, de armamentos, de seguros, de hipotecas. Así usted, tras el fracaso de la invasión a Cuba, de la cual se ha declarado el único responsable, habló para los dueños de la prensa, para este Júpiter tonante de su mundo capitalista.

No es extraño que usted eligiera una asamblea de periodistas como ocasión propicia para su discurso, ni lo es tampoco el tono enfurecido de éste. Tenía usted que justificar ante la opinión pública norteamericana el fracaso de una aventura clandestina para la cual esta opinión no había sido consultada. Pero, ¿existe tal opinión pública en su país? ¿Sirve de algo esta opinión, míster Kennedy? Al día siguiente de su discurso todos los periódicos de Norteamérica, todas las cadenas de televisión se encargaban, con sus comentarios y elogios encendidos, de aplaudirlo. La opinión pública norteamericana ya estaba en marcha, formada y asegurada. Usted había hablado a los «managers»

* Suplemento «Jueves» de *El Nacional*, Caracas, 4 de marzo de 1961.

que fabrican y controlan esta ilusoria opinión, con el lenguaje que sólo usted y ellos entienden.

Yo comprendo perfectamente la reacción furiosa de su discurso. No era para menos. Al conocerse la invasión a Cuba una cadena de manifestaciones populares enlazó la superficie de la tierra. En Sudamérica, en Europa, en Asia y África miles de estudiantes y obreros fueron a protestar ante las embajadas de Estados Unidos, a favor de Cuba. Hasta Albania —¿sabe usted míster Kennedy, dónde está Albania? ¿Saben ustedes, los dirigentes norteamericanos, algo de la geografía espiritual, no meramente industrial, del mundo en que habitamos?—, hasta Albania con un encendido manifiesto, amenazó a su país: «Recuerden los Estados Unidos —oí decir a un locutor de radio, un tanto exaltado—, que miles de albaneses harán sentir a Norteamérica el peso de su fuerza poderosa...». Al rey de la selva lo amenazaba hasta un mosquito. Fue esta reacción mundial y no sólo el fracaso de la expedición, puesta a la luz del día, la que motivó en usted esta actitud violenta del atrapado en una gran fechoría. Desconcertado por la ira, desde la raíz orgullosa de la clase que usted representa, habló a Norteamérica y al mundo como un nuevo Hitler de la democracia. El mundo —dijo usted en su discurso— es de los fuertes. Y esto es una gran verdad, señor presidente. Pero los fuertes son únicamente los que defienden ideas nobles. Marx fue un hombre fuerte. Lenin fue un hombre fuerte. Castro es un hombre fuerte. ¿Aspira usted a serlo, míster Kennedy? Entonces aprenda usted algo de las ideas de los hombres. Porque hoy, está comprobado, cuando la fuerza no proviene de las ideas nobles sino de los cañones, de la avaricia y el orgullo, dura poco. Tras un estallido sangriento queda arrinconada a un lado del camino de la historia que, lento pero seguro, avanza incontenible hacia una meta de nobles ideales.

Hoy existe en el mundo una corriente de antipatía, no sólo por la política de Norteamérica, sino también por sus ideales de vida. Esta corriente que a usted tanto le irrita, que tal vez no logra explicarse, se ha acelerado en los últimos tiempos y nadie la detendrá. Sin embargo, al terminar la Segunda Guerra Mundial, míster Kennedy, el nombre de su país sonaba con admiración en casi todas las bocas del mundo y millones de obreros lo repetían con fervor. Mi padre, ya muerto, me decía: «¿Lo ves?, los norteamericanos son gente joven,

gente noble. Al diablo con esta carcomida y apolillada mentalidad europea». En aquella ocasión miles de padres debieron repetir a sus hijos las mismas palabras. Pero, ¿las repetirían hoy, míster Kennedy? ¿Las escucharíamos hoy sus hijos? A sólo veinte años de distancia de aquella fecha memorable, de aquella fecha de esperanza que ustedes depositaron en el corazón de tantos hombres, el nombre de Norteamérica es maldecido y calumniado. Suscita una inevitable reacción de odio, de apatía y desesperanza, hasta en las clases mundiales que giran en su órbita. ¿Han pensado usted y sus dirigentes en este fenómeno? ¿Ha meditado usted en los motivos que impulsan este rechazo creciente? ¿No sospecharon nunca que esto habría de ocurrir?

Estamos ya cansados y fastidiados de las falsas respuestas que ustedes dan a estas y otras preguntas semejantes. Señalan con el dedo a una tierra y unos hombres que con la fuerza y la nobleza de sus ideas se están abriendo paso hacia el futuro. Nos hablan de su esclavitud y su miseria. Nos hablan y nos hablan y no les escuchamos. No les escucha nadie, míster Kennedy. ¿Sabe usted por qué? Porque los males y la salud de los pueblos son como los males y la salud de los individuos: los lleva cada pueblo dentro de sí y debe liberarse de ellos. En estos inmensos organismos sociales que son los pueblos nacen también virus cancerosos, tumores inmensos, llenos de potencia maligna, que corrompen y embrutecen las fuerzas protectoras de su salud y bienestar. Como todo enemigo, estos tumores se camuflan y esconden tras un ropaje de palabras ambiguas. Hablan de libertad y democracia, pronuncian bellas ideas, fingen nobles gestos, pero enferman y aniquilan a millones de corazones. ¿No sospecha usted, míster Kennedy, que forma parte del tumor maligno que hoy enferma al pueblo norteamericano? ¿No sospecha usted, míster Kennedy, que es la clase que usted representa la que ha puesto a Norteamérica en cuarentena? ¿Que es esta misma clase la que le ha obligado a profeizar una verdad que ya se acerca: que ustedes lucharán solos, que en un futuro próximo carecerán de aliados para defender sus intereses bastardos?

Si usted, señor presidente, no fuera míster Kennedy, del clan Kennedy, si Rockefeller no fuera el Rockefeller III del clan Rockefeller, si Stevenson, no fuera el dueño de los bancos Stevenson, ni Harriman el dueño de los ferrocarriles Harriman, si ustedes no fueran desgraciadamente los mismos y pudieran mirar hacia el corazón

de su país, allí donde crece el tumor maligno que lo consume, que ustedes han incubado, verían también el único diagnóstico que hoy tiene Norteamérica para que su nombre vuelva a sonar con admiración en la boca de todos los hombres. Pero ustedes no lo verán nunca porque es un diagnóstico para el futuro y ustedes viven camuflados en un largo y odioso pasado. Ustedes quieren una historia que en el año 3000 pueda seguir diciendo: Rockefeller XIII elegido presidente de los Estados Unidos, Kenenedy X, principal opositor del presidente de los Estados Unidos, la United Fruit sigue en Guatemala, la United Steel sigue en Venezuela. Para este tipo de historia medieval, míster Kennedy, no hay futuro ni diagnóstico posible. Sólo hay un irremediable final que ya está cerca.

Pero ustedes, afortunadamente, no son Norteamérica, míster Kennedy, ni el final de los déspotas ha sido nunca el final de las naciones. En el mismo momento en que nace un hijo suyo, señor presidente, un Kennedy III, en un barrio humilde de Nueva York nace un Smith cero a la izquierda y siguen naciendo Smiths durante todo el día. Todo un ejército de pequeños Smiths ceros a la izquierda que lloran, comen y duermen como el pequeño Kennedy III. ¿Se da usted cuenta, señor presidente, de esta poderosa coincidencia? Miles de niños humildes nacen para una libertad y una democracia que no estarán contaminadas por los valores de la bolsa, por las hipotecas, por los grandes negocios de los ferrocarriles. Nacen para una libertad y una democracia que se instalarán en las fábricas, en las minas, en los muelles, en los campos de labranza, en todo el ancho, noble y sencillo corazón de Norteamérica. Un día esta poderosa libertad los barrerá hasta el mar, míster Kennedy. Los barrerá hasta las cabañas irlandesas donde sus antepasados, hambrientos y piojosos, lucharon noblemente contra el mismo despotismo que ustedes hoy representan. Y entonces el tío Sam se despojará de su vieja y apolillada indumentaria, transformará su vieja cara de avaro y vestirá el overol azul de los obreros.

Este es el diagnóstico, míster Kennedy. Esta es la fuerza que usted reclama en su discurso y que, posiblemente, ningún Kennedy, ningún Rockefeller, ningún Harriman poseerán jamás. Mientras llega esta fuerza, señor presidente, en las montañas de Cuba el guajiro está aprendiendo un nuevo canto. Todo el Asia lo canta. Toda África

lo escucha. ¿Lo oye usted también, míster Kennedy? Es más fuerte que el tronar de sus cañones, de sus discursos y amenazas. Es la canción invencible de la libertad que un día entonarán también todos los Smiths ceros a la izquierda de su país, del ancho país donde hace siglos los viejos españoles buscaban la fuente de la eterna juventud.

ITINERARIO*

> Si al puerto de la filosofía, desde el cual se adentra ya en la región y tierra firme de la vida feliz, oh humanístico y magnánimo Teodoro, se lograra arribar por el curso instituido por la razón y la misma voluntad, no sé si sería temerario el afirmar que llegaría a él un número mucho menor de hombres, aunque ahora veamos que son pocos y raros los que llegan. Pues, como a este mundo nos ha arrojado, como al azar y por diversas partes, cual a una mar agitada, Dios o la Naturaleza o la necesidad o nuestra voluntad o la combinación total o parcial de todos ellos (cuestión muy oscura que te has propuesto aclarar) cuán pocos sabrían hacia dónde deben dirigirse o por dónde han de volver si de vez en cuando alguna tempestad, que a los insensatos tanto aterra, contra toda voluntad y resistencia no arrojara a los ignorantes y extraviados a la deseadísima tierra[1].

Aprovechemos este itinerario agustiniano hacia la felicidad (años 354-430) y destaquemos en él, para el nuestro de hoy (1961 —y que dure—), los siguientes puntos:

a) a la felicidad por la filosofía.

b) no, o por lo menos, no sólo por el procedimiento instituido por la razón o por la misma voluntad.

c) sino por alguna tempestad que a los insensatos tanto aterra.

---

* *Crítica Contempóranea*, Caracas, n° 6, noviembre-diciembre de 1961, p. 16.

1 San Agustín, *De Beata Vitae,* cap. I.

1

«Si al puerto de la filosofía, desde el cual se adentra ya en la región y tierra firme de la vida feliz...»

¿A la felicidad por la filosofía? ¿La filosofía un puerto que ampara al navegante del proceloso mar? Formulemos, aquí y ahora, para nosotros, navegantes por el proceloso mar de la existencia, también en busca de la filosofía, estas preguntas.

En lontananza se yerguen y divisan altos puertos. Unos aparecen recién construidos y hacia ellos bogan infinidad de navegantes. Otros, de aspecto arruinado, se pierden en la bruma como testigos todavía elocuentes de antiguas rutas filosóficas, de tierras y regiones que ya no resultan habitables, vivibles por nosotros. ¿Hacia cuál de los nuevos puertos debemos dirigirnos? ¿En cuál de ellos debemos atracar para alcanzar la deseadísima tierra?

No nos confundamos. Hoy, en esta hora y en este mar embravecido del presente, sólo se divisan para nosotros dos nuevos puertos. Uno es el puerto del marxismo. El otro el del existencialismo.

2

«Se logrará arribar por el curso instituido por la razón o la misma voluntad...»

No se puede. Desde el año 1781 en que Kant publica la *Crítica de la razón pura*, hasta el año 1960 en que Sartre publica la *Crítica de la razón dialéctica*, hemos ido de una razón fundada en lo trascendental a una razón fundada en lo social. De una razón pura, autónoma, no contaminada por lo empírico, a una razón epifenoménica producto de la lucha de clases. De razón pura, a razón histórica, a razón vital, a razón existencial, a razón social.

Esto significa: la razón, hoy por hoy, no instituye, autónomamente, cursos o caminos humanos.

3

«Si de vez en cuando alguna tempestad, que a los insensatos tanto aterra...»

Suelen llegar los filósofos al puerto de la filosofía mediante itinerarios lógicos, órdenes de razones, ideas y silogismos, todo ello bien impreso en voluminosos libros. Pero suelen iniciar el viaje hacia ella por sacudimientos interiores o por tempestades y hasta cataclismos que agitan este mundo cual a proceloso mar.

Desde hace ciento cincuenta años, más o menos, dos grandes tempestades históricas han agitado el proceloso mar de nuestro mundo contemporáneo. Una de ellas fue registrada por Nietzsche con la sentencia: «Dios ha muerto». La otra, por el *Manifiesto del Partido Comunista.* Tipos de tempestades en escala mundial, de las que no escapa nadie y han azotado puertos y riberas de sosegado aspecto.

¿Cuántos filósofos o navegantes filósofos se han librado del embate de estas dos tempestades? ¿Quién de ellos puede hoy mantenerse en calma en la pequeña barca de papel que es su existencia?

4

Concluyamos. No se llega al existencialismo o al marxismo, o no se llega al menos, únicamente, por caminos instituidos por la razón. Se llega por el sacudimiento interior, radical, que han dejado en nosotros aquellas dos grandes tempestades. Y al observar el rumbo que han ido tomando entre el oleaje, ciertas naves más avezadas que la nuestra, preguntamos: ¿no irán al puerto del existencialismo —pese a nadas, náuseas, angustias y precisamente por ello— aquellos navegantes metafísicos que tienen que llenar y llenarse con teorías metafísicas el vacío dejado por la muerte de Dios? ¿No irán al puerto del marxismo —pese a revoluciones, dogmatismo, militancia y precisamente por ello— aquellos navegantes humanos que tienen que llenar y llenarse de un modo humano el vacío que dejan en nosotros las teorías metafísicas?

Aunque ni unos ni otros, por supuesto, se adentren jamás por la filosofía en la región y tierra firme de la vida feliz y tengan que decir al final de la jornada:

Pobre barquilla mía
entre peñascos rota...

EXISTENCIALISMO*

En este breve ensayo sobre el existencialismo voy a referirme a las filosofías de Heidegger y Sartre. Tomo como punto de partida el concepto de filosofía en el sentido aristotélico de «ciencia de los primeros principios y causas del ente en cuanto ente». En conexión con esta definición aristotélica de la filosofía creamos máximamente la posibilidad de que el existencialismo se nos descubra en su verdadera y más significativa dimensión. Esta dimensión incluye, por de pronto, dos aspectos que conviene precisar y delimitar de inmediato.

Primero: por lo general se habla del existencialismo como de una filosofía sobre la existencia. Nosotros vamos a hablar de él como de *la filosofía* sobre la existencia. Estas dos definiciones no significan lo mismo. *Una filosofía* sobre la existencia —tengamos presente que este término en la filosofía existencialista hace referencia al hombre— es una reflexión antropológica. En cambio, *la filosofía* sobre la existencia significa el intento de fundamentar la ciencia de los primeros principios y causas del ente, es decir, la ontología, sobre la existencia. Ahora la preposición *sobre* hace referencia al hombre, pero el objeto temático no es el hombre sino el ente en cuanto ente, el ente relativamente al ser. Digamos por el momento: el existencialismo se halla en la línea de lo que, desde Platón en adelante, se ha desarrollado y comprendido filosóficamente como ontología, como teoría acerca del ente en cuanto ente y en total. Tanto *Ser y tiempo* de Heidegger, como *El ser y la nada* de Sartre son obras que intentan una nueva fundamentación de la ontología. Poner de relieve algunos aspectos de su originalidad, en una perspectiva histórica, es el tema de las siguientes líneas.

---

* *Revista Nacional de Cultura,* Caracas, n° 158-159, mayo de 1963, pp. 81-90.

Segundo: al agrupar a Heidegger y Sartre bajo la misma rúbrica del existencialismo hacemos uso de una denominación común y establecida. Sin embargo, no debemos confundirlos. En su opúsculo *Carta sobre el humanismo*, Heidegger ha rechazado explícitamente para su filosofía el calificativo de existencialismo que Sartre adjudica a la suya. Este rechazo es correcto. Lo que Heidegger entiende y hace funcionar en *Ser y tiempo* como existencia es distinto de lo que Sartre designa con el mismo término. En Heidegger la existencia es el ser del *Dasein.* En Sartre es una característica esencial de la conciencia, en el sentido de que ella «crea y sostiene su esencia». Con esto sólo queremos indicar que si conservamos el título inicial de existencialismo para designar a las filosofías de Heidegger y Sartre, no es para confundirlas sino, antes bien, para separarlas y delimitar en cada una de ellas el significado de la expresión existencialismo. Esta separación no se explicita, o por lo menos no se explicita suficientemente y en toda su radicalidad, si nos limitamos a distinguir la forma en que Heidegger y Sartre definen y comprenden respectivamente al ente hombre. La verdadera separación se hace realmente visible cuando logramos distinguir la forma en que uno y otro comprenden y desarrollan lo que pretenden: la posibilidad de fundamentar la ontología.

Desarrollaremos nuestra exposición en dos partes: 1) delimitación del objeto temático de las ontologías de Heidegger y Sartre; 2) la idea de existencia y la fundamentación de la ontología.

DELIMITACIÓN DEL OBJETO TEMÁTICO DE LAS ONTOLOGÍAS DE HEIDEGGER Y SARTRE

Iniciemos el desarrollo de esta cuestión presentando dos textos, uno de Heidegger y otro de Sartre.

> Toda ontología, por rico y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado el sentido del ser, por no haberlo concebido como su problema más fundamental (*Ser y tiempo*, n° 3).

> Toda vez, la conciencia puede sobrepasar el existente, no hacia su ser, sino hacia el sentido de este ser. Es lo que hace que pueda ser llamada óntico-ontológica, puesto que una característica fundamental de su trascendencia es la de trascender lo óntico hacia lo ontológico. El sentido del ser del existente, en tanto se descubre al ser de la conciencia es el fenómeno del ser (*El ser y la nada,* p. 30).

De acuerdo con estos dos textos, el objeto temático de las ontologías de Heidegger y Sartre es el «sentido del ser». Heidegger lo considera el problema fundamental, es decir, fundamentante de la ontología. Sartre, por su parte, como puede verse al final de la Introducción de *El ser y la nada,* lo presenta como el tema de estudio de esta obra. Sin embargo, esta coincidencia temática es sólo nominal y esconde una diferencia radical en la respectiva comprensión de los problemas de la ontología. El concepto de «sentido del ser», la manera de comprenderlo y desarrollarlo como objetivo temático de la ontología, difiere notoriamente en las obras de Heidegger y Sartre. Para Heidegger la cuestión del sentido se plantea vinculada al problema más originario de la «comprensión del ser». En esta vinculación se entiende por *sentido* lo mismo que «horizonte de comprensión», aquello desde lo cual algo —en este caso el ser— resulta comprendido implícitamente y puede ser explicitado. Para Sartre, en cambio, el problema del sentido no está referido al problema de la comprensión, sino al de la significación del ser del existente en su totalidad, que se descubre a la conciencia como «fenómeno del ser». Preguntemos: ¿cómo se nos descubre, desde esta diferencia del concepto de «sentido» la temática de las ontologías de Heidegger y Sartre, ambas referidas a la historia de la ontología?

Primero: No obstante la novedad que entraña la ontología de Sartre, contemplada dentro del marco de la historia de la ontología, se nos aparece como siguiendo una línea de pensamiento ya tradicional, aún en plena vigencia filosófica, y como no modificando, desde el punto de vista formal, ni la estructura ni la temática que asume la disciplina ontológica a partir de la filosofía moderna. En cambio, hay motivos suficientes y suficientemente claros para considerar a la ontología de Heidegger, dentro de la perspectiva histórica, como un intento radical de replantear la problemática de la ontología.

La línea de pensamiento de Sartre incluye dos aspectos que quedan reflejados en su misma noción de ontología. «La ontología —dice Sartre en *El ser y la nada*— parece poder definirse como la explicación de la estructura del ser del existente tomado como totalidad». Los dos aspectos que refleja esta definición son: 1) que la ontología estudia el ser del ente; 2) que lo estudia desde el punto de vista de la totalidad. La primera de estas ideas vincula el pensamiento de Sartre con la tradición de la metafísica occidental que empieza con Platón. Lo característico de esta larga tradición metafísica ha sido puesto de relieve por Heidegger, con las siguientes palabras: «La metafísica presenta al ente en su ser y piensa de este modo al ser del ente. Pero ella no piensa la diferencia entre ambos. La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo» (*Carta sobre el humanismo*). Con base en esta caracterización de la metafísica, puede decir Heidegger, un poco más adelante, en la obra citada:

> Sartre formula así el postulado fundamental del existencialismo: la existencia precede a la esencia. Él entiende aquí existencia y esencia en el sentido de la metafísica que desde Platón dice: la esencia precede a la existencia. Pero la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica. Como tal, continúa ella, con la metafísica, en el olvido de la verdad del ser.

El otro aspecto de la línea de pensamiento de Sartre, en su concepción de la ontología retrocede a Descartes. Surge del problema cardinal de toda la filosofía moderna que busca la idea de la totalidad del ser del ente, a partir de una postulación de regiones ónticas que se consideran radicalmente distintas, por lo menos, en el orden de las razones. Dicho de otro modo, a partir del problema cada vez más angustioso y angustiante de buscar «el puesto del hombre en el cosmos», para decirlo con un título conocido. Quien conozca la obra de Sartre sabe hasta qué punto esta búsqueda constituye uno de los puntos fundamentales de su filosofía. Hasta tal punto fundamental, que en ella resume la idea que desarrolla *El ser y la nada*. Al final de la Introducción, tras haber postulado como radicalmente distintas las regiones del «en sí» y el «para sí», se propone la siguiente serie de

cuestiones, un tanto al modo como Descartes después de separar a la *res cogitans* y a la *res extensa*, en el orden de las razones, veía y sentía la necesidad de resolver la unidad sustancial de cuerpo y alma, dada fácticamente. Dice Sartre:

> Una serie de cuestiones quedan todavía sin respuesta: ¿Cuál es el sentido profundo de estos dos tipos de ser? ¿Por cuáles razones pertenecen al ser en general? ¿Cuál es el sentido del ser en cuanto que comprenden estas dos regiones del ser radicalmente distintas? Si el idealismo y el realismo fracasan en la explicación de las relaciones que de hecho unen a estas dos regiones, de derecho incomunicable, ¿qué otra solución puede darse a este problema?

Concluyamos diciendo: el objeto temático de la ontología de Sartre es el sentido del ser en general. El problema de este sentido, es la posibilidad de explicar la totalidad del ente considerada como «organización sintética» de dos regiones de entes de derecho incomunicables.

La ontología estudia la estructura de ser de estas dos regiones, como paso previo, según Sartre, para plantear el problema de su unidad sintética. Es precisamente la concepción sartreana de la estructura del «para sí», es decir, del ente hombre, la que posibilitará un intento de solución distinta de las intentadas por el idealismo y el realismo.

Segundo: Pasemos ahora a Heidegger y veamos paralelamente de qué modo el concepto de «sentido del ser» tomado como «horizonte de comprensión» del ser determina el desarrollo y la dirección de su ontología. Para empezar quisiera presentar, como en el caso de Sartre, la siguiente definición heideggeriana de la ontología, sacada de su obra *Introducción a la Metafísica.* Dice así: «La ontología significa el esfuerzo por expresar mediante palabras el ser, a través de la pregunta ¿qué pasa con el ser?». Preguntemos nosotros: ¿qué pasa con el ser?, o mejor, ¿qué nos pasa con el ser? Lo que pasa es sencillamente que no sabemos lo que decimos o mentamos cuando nombramos la palabra ser, bajo cuyo concepto queda determinado todo ente, toda acción en general. Lo que pasa es, además, que la metafísica, que pregunta por el ser del ente, no sólo ha permanecido *en este no*

saber durante toda su historia, sino que desde su mismo comienzo, y con criterios lógicos, cerró el acceso a la pregunta y planteamiento de la pregunta por el ser en cuanto ser. La metafísica ha preguntado incesantemente por el ser del ente en cuanto ente y en total sin sentir aparentemente la necesidad de que este preguntar involucra la pregunta previa que inquiere por el sentido del ser. Desde esta perspectiva, la ontología de Heidegger se nos presenta como el esfuerzo por rescatar un problema fundamental, olvidado, un problema que, por lo menos en el orden de las razones, se nos presenta como un «principio». Pero la originalidad de la ontología de Heidegger no solamente estriba en este rescate, en la necesidad y apremio de preguntar por el sentido del ser como pregunta de principio respecto a todo otro problema ontológico, sino en haber trazado un camino: su obra *Ser y tiempo*, por el cual se avizora, y es mucho, una vaga lejanía. Este camino es lo que Heidegger llama «ontología fundamental».

Debemos puntualizar, sin embargo, que pese a su originalidad y radical novedad, el planteamiento heideggeriano no escapa totalmente a la sujeción a la metafísica tradicional. Es oportuno citar a este respecto el siguiente texto del parágrafo último de *Ser y tiempo*. Dice: «Algo tan evidente como el ser del "ser ahí" existente y el ser de los entes que no tienen la forma del Ser ahí (la realidad, por ejemplo) sólo es el punto de partida de los problemas de la ontología, no nada en que la filosofía pueda reposar». Heidegger dice aquí implícitamente que el punto de partida de los problemas de la ontología sigue siendo la sentencia aristotélica de que el «ser se dice de muchas maneras». De modo que la ontología no puede reposar por haber establecido, como lo hace *Ser y tiempo*, que el ser del hombre es el tiempo. Es necesario que la ontología establezca el sentido del ser en general, el sentido relativo a todo ente, mostrando que el tiempo funciona como «horizonte de comprensión» de toda región del ente. Dicho con palabras de Heidegger, con las cuales cierra su obra, debemos preguntar: ¿Se revela el tiempo también horizonte del ser en general?

Concluyamos diciendo que la originalidad de la ontología de Heidegger y lo que hace que aparezca en la historia de la disciplina como un nuevo momento fundamental, es el planteamiento de la pregunta que inquiere por la significación del concepto de ser y el haber trazado un camino que nos acerca a una posible respuesta.

LA IDEA DE EXISTENCIA Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ONTOLOGÍA

Entendamos por fundamentar la ontología, en un sentido amplio, el sentar las bases previas desde las cuales pueden ser planteados y desarrollados sus problemas. Los problemas de la ontología, en el caso de Heidegger y Sartre, han sido definidos hace poco. Para Sartre el problema de la ontología es el relativo a la explicación de la totalidad, como organización sintética, del ente en general. Para Heidegger el problema de la ontología es el relativo a la comprensión del sentido del ser en general, como problema previo y de principio respecto de todo otro problema ontológico. Preguntemos: ¿qué papel juega el concepto de existencia —de donde el *ismo* de existencialismo— en el planteamiento y desarrollo de estos dos problemas?

Antes de intentar una respuesta a esta pregunta quisiera indicar algo previo, que corresponde tanto a la ontología de Heidegger como a la de Sartre. Consiste en que la base que uno y otro toman para sus respectivos problemas, el punto de partida, es el hombre. Este punto de partida no sólo es, en ambos casos, metodológico, sino ontológico; no sólo pertenece al «orden de las razones» sino al «orden del ser». En efecto, para Sartre el problema de la relación sintética entre el «en sí» y el «para sí», como dos regiones del ente, debe buscarse a partir del «para sí», es decir, del hombre, ya que como indica: «el para sí es responsable, en su ser, de su relación con el "en sí", o si se prefiere, él se produce originalmente sobre el fundamento de una relación con el "en sí"» (*El ser y la nada*). Para Heidegger, igualmente, el problema del sentido del ser sólo se plantea o resulta planteable desde el hombre, cuya estructura de ser es óntico-ontológica, es decir, es un ente que comprende su ser y, por ello, el ser del ente en general.

Esta indicación nos permite delimitar mejor nuestra pregunta anterior. Hemos preguntado: ¿qué papel juega el concepto de existencia en los planteamientos de las ontologías de Heidegger y Sartre, relativamente a los problemas que estas ontologías se plantean? Precisemos ahora: ¿qué papel juega el concepto de existencia referido al ente hombre, como punto de partida, no sólo metodológico, sino ontológico, de la fundamentación de la ontología?

Primero: Sartre comprende su existencialismo con esta afirmación que figura en el opúsculo *El existencialismo es un humanismo*: «El existencialismo ateo —declara Sartre— afirma que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia». En *El ser y la nada* afirma: «Como la conciencia no es posible antes de existir, sino que su existir es la fuente y condición de toda posibilidad, es su existencia la que implica su esencia». En estas afirmaciones relativas a la relación de esencia es ya una prueba de prudencia filosófica, despejar lo que no debe ser pensado. Cuando santo Tomás habló a sus contemporáneos y sucesores escolásticos de la composición de «esencia y existencia» o de la distinción real de esencia y existencia como composición básica de la creatura, se cayó y sigue cayendo uno en la falsa perspectiva de considerar la distinción real, no en plan metafísico, sino en plan físico y considerar que esencia y existencia son dos cosas sueltas que tienen existencia autónoma, y que forman un compuesto. Paralelamente hay que evitar este peligro en las afirmaciones de Sartre. Cuando Sartre dice que, respecto de la conciencia, la existencia precede o implica la esencia, el *precede* o el *implica* no deben pensarse en el sentido de que la conciencia es anterior a su propia existencia o en el sentido de que la esencia de la conciencia y su existencia son dos cosas sueltas. El sentido de la afirmación de Sartre puede despejarse con un ejemplo. Tiene sentido decir que la explosión de un cartucho de dinamita está en potencia, implicada, como posibilidad en el cartucho de acuerdo con una ley especial de composición química del producto. En este sentido podríamos decir que la existencia de la explosión está implícita en la esencia de la dinamita o que ésta precede la existencia de la explosión. Pues bien, consideremos un tipo de explosión que sólo es explosión de dinamita, de pólvora, atómica (esencia) por ser previamente explosión (existencia) y tendríamos el caso inverso de que la existencia precede a la esencia. La conciencia es, como en este segundo ejemplo inverosímil, un tipo de realidad que existe antes de cualquier calificación o contenido esencial suyo. Lo cual supone dos cosas: 1) que la conciencia no tiene naturaleza, no es una cosa o un ente; y 2) que la conciencia existe por sí misma.

Preguntemos: ¿cuál es la importancia de esta determinación de la conciencia mediante el concepto de existencia, para el planteamiento de

la unidad sintética de las regiones del «para sí» y el «en sí»? La importancia es que si la conciencia es la dimensión de ser del hombre, en el sentido de que en ella la existencia precede a la esencia y, segundo, que si para la solución del problema de la totalidad debo partir del hombre, entonces no podemos considerar la relación entre el «en sí» y el «para sí» como la relación entre dos cosas, tal como sucede en Descartes.

Segundo: Veamos lo mismo en Heidegger.

En *Ser y tiempo* dice Heidegger:

> La esencia del «Ser ahí» está en su existencia. Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente no son, por tanto, peculiaridades ante los ojos de tal o cual aspecto, sino modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto. Todo ser tal de este ente es primariamente ser. De donde el término de existencia con que designamos este ente no expresa su qué es, como mesa, casa, árbol, sino el ser.

En este texto se indica la imposibilidad de reducir el ser del hombre a un algo, con contenido material, y asentar sus peculiaridades como peculiaridades ónticas. El hombre no es un alma, un espíritu, una *res cogitans*, sino que es la posibilidad de ser cabe el ente, cabe el prójimo, cabe sí mismo. Y lejos de que estas formas de ser supongan un *substratum* del cual sean manifestaciones, un ser humano sustancial, el ser del hombre no es otra cosa que la unidad sintética de todas estas posibilidades, entendidas como *cura*.

Preguntemos: ¿cuál es la importancia de la determinación del ser del hombre como existencia? La importancia es que si la pregunta por el sentido del ser en general exige como punto de partida la dilucidación del ser del hombre, entonces la definición de existencia implica una nueva y radical manera de considerar y determinar el ser del hombre y, con ello, una nueva forma de penetrar en el problema del ser.

ENTRADA A VALLEJO*

Al leer *Poemas humanos* de César Vallejo, experimento una súbita desorientación. ¿Quién habla en estos poemas? ¿Quién quiere hacerse oír, darse a conocer, desde el fondo de sus versos?

PARÍS, OCTUBRE, 1936

De todo esto soy el único que parte,
de este banco me voy, de mis calzones,
de mi gran situación, de mis acciones,
de mi número hendido parte a parte,
de todo esto soy el único que parte.

De los Campos Elíseos o al dar la vuelta
la extraña callejuela de la Luna,
mi defunción se va, parte mi cuna,
y, rodeada de gente, sola, suelta,
mi semejanza humana dase vuelta
y despacha sus sombras una a una.

Y me alejo de todo, porque todo
se queda para hacer la coartada:
mi zapato, su ojal, también su lodo
y hasta el doblez del codo
de mi propia camisa abotonada.

---

* «Papel Literario» de *El Nacional*,. Caracas, 5 de abril de 1965, s/p.

«De todo esto soy el único que parte», es decir, del mundo cotidiano y sus cosas intramundanas. Partir significa aquí soltarse, liberarse, quedar desligado. El temple de desligamiento o desarraigo del mundo cotidiano puede asumir diversas formas: desligamiento platónico hacia *eidos*, agustiniano hacia hombre interior, sartreano hacia nada —caso típico de angustia, náusea, aburrimiento—, en cuyo caso, no obstante, se siente máximamente la opresión del ente. Preguntemos: ¿hacia dónde parte César Vallejo?

Responder esta pregunta es difícil. Lo es no sólo porque exige aprehender la voz poética de los poemas y hay que esperar pacientemente a que resuene en nosotros de un modo genuino, sino también porque César Vallejo ha sido canonizado literariamente y es objeto de un culto. Quien busque oír de un modo genuino la voz que habla en sus *Poemas humanos*, quien luche líricamente para identificar al verdadero sujeto de esta voz, deberá enfrentarse, sin remedio, para llegar a él, con la imagen oficial de la poesía de César Vallejo. Esta imagen presenta varios perfiles inamovibles. Uno de ellos dice: Vallejo es un poeta metafísico. Otro afirma: la poesía de Vallejo es la expresión descarnada de su vida doliente y desolada. Ambos perfiles se desarrollan de un modo peregrino en el libro de Xavier Abril, *Vallejo, ensayo de aproximación crítica*. El único mérito de este libro es que es un modelo para toda mala exégesis poética. Desarrolla de un modo grotesco, con un desconocimiento casi capital de lo que tiene entre manos, el parentesco metafísico entre Vallejo y Heidegger. Asienta, en otro lugar, con la mayor tranquilidad: «En parte, la obra de Vallejo se inicia a expensas de su sistema nervioso».

Es fácil hablar de la metafísica de Vallejo. Es fácil decir, mientras se eleva un papagayo, que «Vallejo es un poeta dialéctico que viene de la línea histórica de Hegel, ya que no sólo expresa las direcciones estáticas, sino que abarca el sentido trágico-dialéctico del maestro de Stuttgart» (Abril, ob. cit.). Pero con la misma facilidad se puede afirmar contrariamente, con base en un determinismo que nunca ha sido elucidado, que quien habla de los poemas de Vallejo son los nervios de Vallejo, el hígado de Vallejo, el estómago de Vallejo. Lo más fácil de todo, sin embargo, es dejar de formular estas preguntas: ¿Quién habla en general en los poemas? ¿Es tan evidente que en ellos habla su autor? ¿Y si resultara que el autor de los poemas es

precisamente quien no habla en ellos? ¿Qué ocurriría si en los *Poemas humanos* de César Vallejo no fuera Vallejo quien está hablando?

Esta suposición es absurda. La referencia de *Poemas humanos* al hombre de carne y hueso que fue su autor es una premisa indiscutible de todas las exégesis que se mueven dentro del culto vallejano. Digamos más: estas exégesis se agotan casi sin excepción en la constatación de los rasgos personales de Vallejo. Toman un poema y descubren su inmenso dolor. Toman otro y ponen de relieve su profunda tristeza. En un tercero comprueban su amor por la humanidad o el presagio de su muerte inminente. La referencia de *Poemas humanos* a Vallejo parece tan evidente que sólo con mostrarla quedamos dispensados de referirnos directa e inmediatamente a la poesía misma de estos poemas. Damos por descontada su indiscutible calidad, nos ahorramos el esfuerzo de oír su voz, supeditados fenomenológicamente a lo que ella dice. En una palabra: hacemos la exégesis de Vallejo, pero no de su poesía.

Un ejemplo a la mano, entre otros muchos, de esta curiosa inversión hermenéutica, lo suministra la siguiente anotación de Mario Jorge de Lellis en su librito sobre Vallejo. En la página 45 dice: «Pero de todos los temas tocados hasta *Poemas humanos* por Vallejo, el más desgarrante es aquí el de la pobreza. Su grito es como una piedra pelada en un desierto. Es una pobreza que duele, que se traduce así:

> Hallo una extraña forma, está muy sucia
> y rota mi camisa,
> y ya no tengo nada,
> esto es horrendo.

Aquí no puede omitirse, independientemente de la pobreza severa de Vallejo, la mediocridad y la insignificancia de estos cuatro versos. Esta omisión depende del punto de vista hermenéutico. Mientras creamos que un poema se oye con sólo constatar y peraltar en él los rasgos personales de su autor, estamos realmente muy lejos de entender el alcance de nuestras preguntas anteriores. Nos parecerá, en efecto, un disparate el que se pregunte: «¿Y si en *Poemas humanos* no fuera Vallejo el que está hablando?».

Con todo, esta pregunta no es ningún disparate y está mucho más cerca de lo que parece de toda buena exégesis poética. Empíricamente, resulta constatable sin dificultad que quien habla en los poemas, el sujeto poético de su voz, no se identifica con el hombre que conocemos como su autor. La voz de un poema de Neruda, por ejemplo, ni siquiera en aquellos poemas llenos de odio, de citas y referencias personales, es inmediatamente la voz usual y cotidiana del señor Neruda. ¿No es esto, sin embargo, evidente, no tiene una explicación sencilla y a la mano? En efecto, uno no es siempre poeta. Un poeta es hombre y artista. Tiene, siendo el mismo, una doble dimensión: es comúnmente hombre cotidiano, y sólo a veces en rapto, fuga, inspiración o trance, el gran poeta. Esta explicación es en efecto sencilla, pero lo es únicamente en la medida de su banalidad. La voz de un poema de Neruda no es la voz del señor Neruda, por ser éste unas veces privilegiadas el gran artista, y otras, o casi siempre, el semejante que comparte con nosotros las diarias tareas, sino porque la voz de un poema de Neruda es una creación de Neruda. Éste es, sin duda, el autor del poema; pero quien habla en él puede ser tan poco inmediatamente el señor Neruda como el paisaje en el lienzo es el pintor o la escultura el escultor. La voz de los poemas es tan trascendente, sonora y, a veces, misteriosa, que el mismo autor puede muy bien no reconocerla como suya. Lo que llamamos poetizar —y de ello tiene experiencia directa todo el que ha luchado con mejor o peor fortuna para hacer un poema— se inicia con el fenómeno de la voz poética, se prolonga en el oírla y hacerla resonar y culmina con mantenerla viva hasta el final, sin que decaiga, se apague o enmudezca como voz del poeta.

La voz poética surge casi siempre de improviso. Emerge del mismo sujeto que de continuo se expresa en las formas cotidianas del habla. Al emerger lo trastorna, incluso psíquicamente. A veces la voz sólo se insinúa y no sigue. Debe madurar, esperar la estación propicia como una semilla cargada de poder y de vida. Otras, surge impetuosa como un río de música. Lo que se llama inspiración es sólo el oír resonar la voz poética. El inspirado se somete a ella, a su atmósfera sonora. Antes de todo tema concreto, antes incluso de las palabras mismas, lo que el inspirado oye muchas veces es una voz. Si ésta es auténtica, la palabra cobra y da resplandor de sí como palabra, y esto quiere decir: suena genuinamente, es voz. Cuando la voz es falsa, las

palabras carecen de sonido y resonancia, entonces son mero lenguaje rimado. Poesía es creación de voces poéticas. Poeta es quien habla en la voz de los poemas. Los poetas residen en los poemas.

Hemos formulado una pregunta: ¿qué ocurriría si en *Poemas humanos* de César Vallejo no fuera Vallejo quien está hablando? Posiblemente esta pregunta suene ahora mucho más comprensible. Independientemente de cual sea la repuesta, empezamos a ver con claridad algo que siempre está en peligro de permanecer oscuro: el hecho de que *Poemas humanos* es una creación de Vallejo. Tan pronto como vemos esto, la voz de estos poemas deviene fenómeno, se oye desde y por ella misma, en el fondo del verso. Entonces preguntamos: ¿quién es el sujeto de esta voz?

INTEGRACIÓN O DESARROLLO*

En su primer volumen de ontología, exclama Hartmann con pasión desacostumbrada en su forma escolástica, fría y comedida de filosofar, lo que sigue:

> Relativamente indiferente resulta la muerte para quien se ve a sí mismo en una actitud óntica sin falsedad, como un insignificante individuo entre individuos, como una gota en la corriente total de los sucesos del mundo, de la histórica, lo mismo que de la cósmica, todavía mayor, y sabe comedirse en su veneración ante lo grandioso. Esta es la actitud natural del hombre cuando no ha roto sus raíces con la vida. El darse importancia con su propio «ser ahí» es ya simple desarraigo, artificial elevación del yo al rango de existente único, o incluso supersticioso atemorizante del que se ha descarrilado moralmente. Mientras no se trata de resistencia vital a la disolución, es toda angustia de la muerte la autosugestión de un pensar ficticio.
>
> El malabarismo metafísico de la angustia, incrementado por la inmoralidad de su indisciplinado atormentarse a sí mismo es la fuente de un extravío sin fin. Causa una impresión de pasmo ver que pensadores serios sucumben a este malabarismo en el desarrollo de teorías filosóficas, haciendo de la angustia el comienzo del conocimiento de sí mismo para llegar al de lo más genuino y propio del hombre. Justamente la angustia es la peor vía concebible para llegar a lo genuino y propio del hombre. Justamente ella sucumbe a la raíz de todo

* «Papel Literario» de *El Nacional,* Caracas, 9 de marzo de 1965.

> engaño, sea de la tradición o del espejismo culpable de sí mismo. El lleno de angustia es por anticipado un incapaz de mirar seriamente la vida y el ente tal cual es. Está predispuesto a incurrir en toda ilusión, y lo mismo en la vida que en la teoría. Es también filosóficamente el enredado, sin salvación posible, en la reflexión y el que se ha cerrado de raíz al camino de vuelta de la *intentio recta* y a la actitud propia del pensar ontológico (*Ontología I.* Traducción de José Gaos).

Este texto se halla en el capítulo titulado «El espejismo metafísico y la pseudoargumentación». Forma parte de la sección destinada al estudio de los actos emocionales trascendentes y tiene el tono vivo y apasionado que caracteriza a este importante capítulo de la filosofía de Hartmann. Una referencia concreta a Heidegger resulta indicada en un pie de página. En ella se pone a Heidegger en conexión con Kierkegaard, a quien Hartmann califica como «el más desdichado y refinado de todos los atormentadores de sí mismos que conoce la historia».

El texto transcrito es un magnífico pórtico para entender en su raíz humana y en su intención temática la filosofía de Hartmann, dentro del cuadro de la filosofía contemporánea. Basta compararlo con ciertos textos de Sartre o Heidegger para apreciar de inmediato y sin mayor esfuerzo la «razón vital» que separa a Hartmann de estos pensadores. Basta también para apreciar lo que lo separa temáticamente de ellos: un esfuerzo permanente por restablecer la vieja tradición realista.

Sartre:

> Yo emerjo solo y en la angustia, frente único y primero que constituye mi ser, todas las barreras, todos los parapetos se derrumban, nihilizados por la conciencia de mi libertad: no tengo ni puedo tener recurso en ningún valor ante el hecho de que soy yo quien mantiene los valores en el ser: nada puede asegurarme contra mí mismo, separado del mundo y de mi esencia por esta Nada que yo soy, debo realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido de ello, injustificado, solo, sin excusas (*El ser y la nada*).

Heidegger:

> Existir significa: estar sosteniéndose dentro de la Nada. Sosteniéndose dentro de la Nada, la existencia está siempre allende el ente en total. A este estar allende el ente es a lo que nosotros llamamos trascendencia. Si la existencia no fuera en la última raíz de su esencia un trascender, es decir, si de antemano no estuviese sostenida en la Nada, jamás podría entrar en relación con el ente ni, por tanto, consigo misma (*¿Qué es la metafísica?* [Traducción de Xavier Zubiri], Ed. Séneca, 1941, p. 41).

Desde el comienzo de la época moderna, la filosofía se ha centrado y estancado, tácita o explícitamente, alrededor del problema del «puesto del hombre en el cosmos». La problematicidad de este puesto, que se patentiza a una con el reconocimiento de la autonomía del hombre y el paralelo derrumbe de ciertos esquemas ontológicos, naturalistas y cristianos, es el trasfondo que impulsa la actividad filosófica de la modernidad. A medida que el hombre va descubriendo sus determinaciones específicas, su ser peculiar, se complica también su comprensión del lugar que ocupa en la totalidad de lo existente. La dualidad cartesiana de las sustancias es el punto de arranque de esta complicación teorética y vital; la contraposición entre razón pura y naturaleza humana, entre naturaleza humana e historia, las formas subsiguientes a la inicial cartesiana. La situación actual no está ni lejanamente despejada. Los intentos contemporáneos para establecer una «tercera vía» que supere y elimine los dualismos tradicionales, son en su mayor parte —debemos reconocerlo con Hartmann— posiciones idealistas, o posturas que provienen con mucha mayor efectividad de la filosofía de la praxis de base cientificista y marxista. Así, hoy, frente a los intentos de una ontología de la integración, representada por Hartmann, sigue habiendo paralelamente una ontología del desarraigo representada fundamentalmente por Heidegger y Sartre.

Integración o desarraigo: he aquí un título para indicar las dos alternativas de la ontología, como expresión palpitante del hombre moderno. O se busca entender al hombre desde la totalidad óntica de lo que existe, como un elemento más, enraizado, integrado ónticamente

a las demás formas del ser, o se intenta, por el contrario, comprenderlo como un desarraigado ente, fuera, trans, del ente en su totalidad. Es lo que en su dimensión antropológica expresa la categoría heideggeriana y sartreana del «ser en el mundo» frente al tradicional *inesse*: estar dentro del ente como una de sus manifestaciones o estar en el sentido de morar en él, pero como arrojado y extranjero. Hartmann por una parte, Heidegger y Sartre por la otra, representan estas dos actitudes espirituales. La réplica hartmanniana a todo procedimiento de reducción que deje al hombre fuera, desarraigado de la totalidad óntica en que mora, es su estudio de los «actos emocionales trascendentes», tal como aparece en su primer volumen de ontología. Frente a angustia, náusea o práctica voluntaria y metódica de la *epojé*, representa Hartmann, con su estudio de dichos actos, un intento para restituir la conciencia de nuestra integración originaria, elemental, a la totalidad del ente. A la reconquista de esta conciencia, de esta *intentio recta*, responde básicamente la ontología de Hartmann.

El olvido en que ha caído la filosofía de este gran pensador no se justifica. Se alude a su escolasticismo, a su idea wolffiana de la ontología, pero se pasa por alto su monumental obra *Posibilidad y efectividad* y, sobre todo, su esfuerzo gigantesco para restablecer un sentido realista en la problemática filosófica. En esto radica su importancia en el panorama contemporáneo de la filosofía. Aunque Heidegger y Hartmann son tan opuestos y contrapuestos como Platón y Aristóteles, Kant y Hume, sin embargo, van y deben ir juntos como la izquierda y la derecha, el norte y el sur. A lo largo de la historia de la filosofía, entre el cúmulo ingente de doctrinas originales, sutilezas y malabarismos del pensar filosófico, persisten apenas, como vetas profundas, unas cuantas alternativas en las posibles direcciones del pensar. Estas alternativas se reiteran bajo diversas formas y contenidos a lo largo de la historia, y llegan a nuestro tiempo casi con la misma fuerza original. Heidegger y Sartre van al lado de Hartmann, mucho más que al lado de Kierkegaard o Pascal —según es costumbre ponerlos—, porque las alternativas que ellos representan, dentro de las posibilidades del pensar filosófico, sólo resultan mensurables cuando se comparan —como el anverso y reverso de un mismo problema— con la alternativa que representa Hartmann.

CIENCIA Y FORMACIÓN HUMANÍSTICA*

Quisiera referirme a los cursos de extensión cultural, a su situación actual y a las perspectivas de mejoramiento. Es este un problema que preocupa a los sectores más responsables de la comunidad universitaria, pues involucra la posibilidad de que nuestro estudiantado de ciencias reciba una verdadera formación humanística que complemente su formación tecnológica y científica.

Desde hace tiempo los cursos de extensión cultural se han convertido en una práctica rutinaria que presenta innumerables fallas. Tal vez la primera de todas sea su misma orientación a través de un concepto clásico de formación humanística, reducido al mero ejercicio de una repetición de tópicos histórico-literarios. Los resultados que se obtienen con este sistema son prácticamente nulos. Podemos afirmar, sin temor a exagerar, que la práctica de la extensión cultural, tal como se viene desarrollando, no es sino un barniz superficial que nunca o casi nunca se incorpora de una manera positiva y dinámica al núcleo de preocupaciones vitales e intelectuales de quienes lo reciben.

Ante esta situación, no perderemos nuestro tiempo si empezamos por preguntar qué es lo que hoy debe entenderse por formación humanística. En una época como la nuestra, en la que todo un sistema de valores y fines tradicionales parece venirse al suelo, el concepto de formación humanística tiene que significar algo más y, sobre todo, algo más importante que la mera divulgación de la cultura. Tiene que significar, ante todo, la posibilidad de suministrar una formación que capacite para entender y valorar, hasta donde ello sea posible, los grandes problemas sociológicos del presente.

---

* Universidad Central de Venezuela, *circa* 1985.

No olvidemos, por de pronto, que el egresado de nuestras Facultades científicas se incorpora, como agente principal, a una sociedad sacudida por ingentes problemas. Ya en la esfera inmediata de su actividad profesional, la esfera del trabajo, va a encontrarse con problemas intrincados que exigen compromiso y responsabilidad humanísticas. En el recinto de la fábrica o del laboratorio, en el consultorio o el centro de investigación, su actividad científica habrá de proyectarse sobre sus semejantes en una forma que rebasa el marco de la mera especialización. Tendrá que confrontar, por ejemplo, el punto de vista del obrero asalariado sobre el trabajo, que no es un punto de vista meramente tecnológico. Tendrá que considerar la alternativa de que el enfermo es algo más que un ente biológico o económico. Tendrá que decidir su grado de responsabilidad en la elaboración de muchos productos inhumanos, superfluos, fraudulentos, que responden únicamente a la voracidad insaciable de un sistema económico fundado en los valores de cambio.

Pero al lado de esta responsabilidad social y ética, ligada directamente a la esfera inmediata de su gestión científica, existe otra, tal vez menos perceptible, pero sin duda más grave e importante. Se trata de la responsabilidad que va implícita en el papel que desempeña la ciencia en la vida de nuestra sociedad actual. Hoy el saber científico se ha convertido en una praxis de transformación cósmica, de incalculables proporciones, que avanza irrefrenablemente movida por las posibilidades internas de sistemas teóricos y tecnológicos autónomos. La física, la química, la biología progresan, en sus conquistas cada vez más impresionantes, empujadas mucho más por una ley inercial de autodesarrollo, que por intereses específicamente sociales o humanos previamente analizados. Apenas podemos calibrar la repercusión de esta vorágine científica y tecnológica justificada, en gran medida, por un sistema económico deshumanizado que necesita aumentar y renovar sin tregua las posibilidades del mercado y de la producción para el mercado. Nos hallamos ante el fenómeno histórico de una supeditación progresiva de las posibilidades humanas a las exigencias de la ciencia y de la tecnología. En una palabra: en el amanecer del mundo de la ciencia —como sustituto de un mundo ético y metafísico—, que tiende a cambiar la responsabilidad individual

ante un sistema trascendente de valores y fines, por la planificación racional, según cálculo científico, de nuestras formas de vida.

Las preguntas que estamos obligados a plantear en este amanecer, todavía misterioso, son estas: ¿podemos seguir permitiendo que nuestros alumnos egresen de la Universidad sin que les hayamos suministrado una imagen teórica del mundo en que van a vivir y del que serán gestores principales? ¿Consentiremos en que se incorporen a la sociedad sin que posean una idea mínimamente adecuada de los problemas psicológicos y sociales del trabajo o de la automatización, sin que conozcan algo de los conflictos existenciales y sociales del hombre de hoy, sin que sospechen y valoren la relación entre la producción científica y la producción para el mercado? Es indudable que no, si tenemos en cuenta, sobre todo, que el científico y el tecnólogo son los demiurgos del porvenir, los materializadores del mundo de la ciencia. Nuestro problema es cómo programar un concepto de formación humanística que ponga ante los ojos del estudiante la imagen del mundo y de la sociedad que contribuirá a edificar o a transformar; cómo suministrarle un tipo de saber que, sobre todo, le patentice la proyección y la responsabilidad humanas de lo que ha de formar parte, primero, de su campo específico de estudio y, más tarde, de su propia vida: la máquina y la técnica, el aspecto económico de la producción industrial, la razón vital de la ciencia y la teoría, etc. ¿Existe semejante tipo de saber? ¿Resulta programable hasta el punto de que figure, no como un mero apéndice, sino como elemento sustancial, en los planes de estudios de las facultades científicas?

Reconozcamos ante todo que el concepto de «mundo de la ciencia», como imagen de una sociedad que tiende a planificar científicamente sus formas de vida, no puede ser objeto de ninguna disciplina científica en particular porque es la totalidad o el englobante dentro del cual se mueven ya todas las disciplinas científicas. Tampoco es, como cabría pensar, el resultado todavía lejano y aún poco inquietante de un quehacer científico hipertrofiado, sino el origen y el fundamento del destino de la ciencia contemporánea. Los biólogos que pugnan por controlar la herencia, los matemáticos y técnicos que fabrican aparatos pensantes cada vez más perfectos, los físicos y médicos que mutan la energía o vencen relativamente a la muerte, todos

ellos, con conciencia o sin ella, se encuentran ya dentro del «mundo de la ciencia». Éste no queda delante de su quehacer, sino detrás, como fundamento que otorga sentido. Esto significa que los realizadores del «mundo de la ciencia» se hallan empeñados en actualizar algo que no puede ser objeto de sus métodos y sistemas categoriales específicos, algo, por tanto, que en gran medida desconocen. Si deseamos, pues, suministrar a nuestros estudiantes de ciencias un conocimiento sobre el sentido humanístico de su propia actividad —y este conocimiento parece de vital importancia para todos— tenemos que brindarles un tipo de saber que sea capaz de pensar en el significado de la ciencia en función de la totalidad histórica de nuestro tiempo. Un tipo de saber semejante se llama filosofía.

Evitemos aquí, como suele ocurrir frecuentemente, el confundir a la filosofía con los profesores de filosofía y con la actividad, a menudo esotérica, que se llama «filosofar». Los profesores de filosofía, en su forma actual, aparecen en una época relativamente tardía de la filosofía y probablemente desaparecerán de nuevo sin que ello implique ninguna catástrofe. Lo que no puede ni debe desaparecer, en cambio, es la filosofía como reflexión sobre lo «primero» y sobre la «totalidad». Esta reflexión puede desarrollarse a partir de cualquier ciencia positiva y sólo de este modo resulta fructífera. Cuando por el contrario se desarrolla como «filosofar», en el sentido de una actividad meramente profesional y lógica, resulta casi siempre de escaso provecho. En su pequeño libro de aforismos y poemas titulado *Aus der Erfahrung des Denkens* (*Desde la experiencia del pensar)*, dice Martín Heidegger:

> Tres peligros amenazan al pensar.
> El peligro bueno y por ello útil es la vecindad del poeta.
> El peligro malo y por ello el más agudo es el pensar mismo. Él debe pensar contra sí mismo, lo que sólo puede raras veces.
> El peor peligro, y por ello el más confuso, es el filosofar.

Un tipo de saber capaz de pensar el significado antropológico de la ciencia lo encontramos hoy en la sociología en su dimensión filosófica, es decir, cuando considera la totalidad social, en vez de preo-

cuparse por las técnicas empíricas y los fenómenos particulares. Desde comienzos de siglo, a través de los grandes sociólogos alemanes, Sombart, Max Weber, Gottl, Troeltsche, y actualmente, a partir sobre todo de la reactualización de la obra de G. Lukács *Historia y conciencia de clase*, ligada originalmente a aquel gran movimiento sociológico, la reflexión sobre la totalidad histórico-social de nuestro tiempo y dentro de ella de sus fenómenos particulares, constituye uno de los temas más importantes del humanismo contemporáneo. La filosofía misma, tras el período metafísico y subjetivista del existencialismo, ha vuelto a interesarse por la problemática social de nuestro tiempo, reviviendo una larga tradición momentáneamente interrumpida. Se trata de un movimiento que, si bien como señala Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, está ligado temáticamente a la crítica del marxismo, en el sentido positivo, kantiano del término, responde mucho más a la urgencia y necesidad de alcanzar un conocimiento de la totalidad social que a motivos específicamente ideológicos y políticos. No olvidemos que el marxismo es hoy posiblemente el único sistema que ofrece una visión total e histórica de la sociedad actual, así como una praxis de transformación.

En la sociología, desarrollada en sentido filosófico, es decir, como sistema que reflexiona sobre la problemática humana actual en su totalidad, atisbamos la posibilidad de programar el tipo de formación humanística que necesita nuestro estudiantado de ciencias. Todo un extenso repertorio de temas y problemas se halla a nuestra disposición. El tema del trabajo desde el punto de vista sociológico y psicológico, los problemas de la racionalización y la automatización, la temática de la tecnología o de la relación entre la ciencia y la economía y muchísimos otros son tópicos suficientes para programar un plan de estudios humanísticos que se vincule de una manera fecunda a los intereses específicos de los estudios de ciencias.

¿Valdría la pena auspiciar una reunión entre profesores de ciencias, de sociología, psicología y filosofía para intercambiar opiniones sobre la posibilidad de desarrollar un concepto de formación humanística como el que acabamos de esbozar? ¿Es realmente un proyecto factible y, sobre todo, tan fructífero como nosotros creemos? Dejo estas preguntas en el ambiente cultural de nuestra Universidad, como una preocupación humanística hondamente sentida y compartida.

SARTRE Y EL MARXISMO*

Las ideas de Sartre sobre el marxismo han recorrido hasta el presente tres etapas principales: el ensayo *Materialismo y revolución* de 1946; los artículos que llevan por título «Los comunistas y la paz» de 1952, a los que hay que añadir, como colofón, la «Respuesta a Lefort» y, por último, la *Crítica de la razón dialéctica* que incluye, en su primera parte, el trabajo «Cuestiones de método», de 1957. Hay sobre todos estos trabajos una primera forma de descubrir el espíritu marxista que los anima y consiste en compararlos con la primera filosofía marxista de G. Lukács.

Sartre y Lukács, dejando a un lado otros motivos, se acercan al marxismo con un mismo propósito crítico: liberarlo de la versión positivista y economicista del marxismo vulgar. Ambos, sin embargo, parten de puntos distintos que condicionan, desde el primer momento, lo peculiar de sus respectivas empresas. Lukács, como es sabido, se forma en la escuela neokantiana de Baden, dentro de una atmósfera cultural en la que predominan los grandes problemas de la historiografía moderna y Sartre se educa en el espíritu de la filosofía de Husserl y fundamentalmente de Heidegger, en un medio signado por la temática existencialista. Esta formación diferente determina, a lo largo de sus respectivas obras, la manera como ambos pensadores dialogan con Marx. Mientras Lukács aborda el marxismo desde la problemática historiográfica de su tiempo y destaca, frente a la interpretación mecanicista, la verdadera dimensión histórica de la dialéctica, Sartre, por su parte, se enfrenta al esquematismo materialista desde un horizonte metafísico, buscando en el marxismo una revalorización de los aspectos singulares, concretos, subjetivos del devenir histórico.

---

* *Zona Franca*, nº 23-24, Caracas, agosto de 1965, pp. 8-9.

Es este proyecto de síntesis, este intento por unir los factores sociales e históricos con los individuales y existenciales, desde la perspectiva de estos últimos, lo que distingue la manera sartreana de abordar a Marx. Su verdadero centro de interés no es descubrir lo genuino del marxismo, frente a las falsas interpretaciones, sino completarlo a partir de la propia posición. Lo nuevo y a la vez ambiguo de la hermenéutica sartreana reside en este programa cuyo origen y modalidad específica hay que buscar en el existencialismo.

En la primera etapa del pensamiento marxista de Sartre, representada en 1946 por *Materialismo y revolución*, tres años después de la aparición de *El ser y la nada*, la influencia de esta obra es determinante. El existencialismo se filtra, gota a gota, hasta empapar completamente la problemática que allí se debate. Sartre quiere mostrar la imposibilidad de concebir un proceso revolucionario sobre las bases filosóficas del materialismo vulgar y propone, como sustituto, su propia filosofía y más en concreto su concepto ontológico de libertad. La abierta intromisión de esta perspectiva metafísica falsea de raíz todo el planteamiento marxista del concepto de revolución y su fundamentación histórico-social. Lo que revela, con toda claridad, que en la época de *Materialismo y revolución* Sartre se encuentra completamente alejado de la verdadera atmósfera y problemática del marxismo.

Los artículos «Los comunistas y la paz», de 1952, que podemos considerar como el segundo estadio del pensamiento marxista de Sartre, nos introducen mucho más genuina y directamente en los problemas del materialismo histórico. Ya no sólo las ideas y los problemas de la filosofía de Marx se reflejan en aquellos artículos, sino también, de un modo directo y consciente, una situación histórica que Sartre empieza a percibir con gran claridad: la apatía revolucionaria del proletariado del occidente europeo, su aburguesamiento, que se irá acentuando sin interrupción en la última década y que explica, entre otros factores, la tendencia extremista, cada vez más acusada, del pensamiento político de Sartre.

En «Los comunistas y la paz», aparecidos en 1952, a raíz de ciertos acontecimientos políticos ocurridos aquel mismo año (la manifestación de protesta y huelga general decretadas por el PC francés contra el general norteamericano Ridgway), Sartre fija posición sobre el problema de las relaciones del partido con el proletariado. Lo pri-

mero que hay que destacar para captar adecuadamente el pensamiento de Sartre en lo que fue la gran controversia de los fundadores del comunismo ruso, es su crítica a la noción abstracta y positiva de proletariado. Introduce en ella, de un solo golpe, el indescartable coeficiente de negatividad y peso muerto que caracteriza a toda existencia, y en particular a la del obrero. El proletariado se nos descubre entonces con un conjunto de rasgos completamente descuidados por la hermenéutica marxista: su pasividad, su inercia, su tristeza y soledad, etc. Ellos integran, en conjunto, lo que Sartre designa como situación o estado de «masa». La masificación es para Sartre la situación original del proletariado en la sociedad burguesa. Es inútil buscar en este origen, como si se tratara de una semilla, una fuerza embrionaria que transforme espontáneamente la masa en clase, es decir, que cohesione y unifique, con miras revolucionarias, las voluntades atomizadas, dispersas, de este reino humano en descomposición que es la masa. En contra de la tesis de la espontaneidad, el movimiento inercial del proletariado es la caída en la masificación, la gravitación permanente hacia un estado interior de pasividad y aislamiento atómico. Por esto, su transformación cualitativa, su levantamiento, sólo puede ocurrir por intermedio de un principio ductor que sea capaz de integrar las voluntades individuales en una voluntad común, de señalar las tareas y los objetivos inmediatos, de ejercer autoridad y poder. Lo que aquí se impone, de una manera clara y tajante, es la exaltación del PC y, en el fondo, por la fuerza de los hechos, la justificación de su carácter de maquinaria o aparato, de cerebro del movimiento —frente a la figura clásica de «conciencia del proletariado»— no sólo, como es correcto sospecharlo, en razón de la apatía que Sartre percibe en la masa obrera, sino porque ya no se parte de la visión de conjunto del sistema marxista.

Quien ha percibido esta situación en «Los comunistas y la paz», con bastante claridad, ha sido Merleau-Ponty en su crítica a aquellos artículos («Las aventuras de la dialéctica, cap. V»). Lo que Merleau-Ponty descubre en la base de los planteamientos sartreanos es una música sin fondo, un pensamiento que analiza los hechos sin mediatizarlos con los valores y supuestos centrales del sistema marxista. Esto hace que el punto de vista de Sartre sobre el problema de la relación partido-proletariado sea en el fondo mucho más extremista que el que

sostienen Lenin y Trotski por respecto a Marx. En éstos, no obstante las posiciones antagónicas, aflora la envoltura, la *Weltanschauung* de la teoría histórica de Marx y, sobre todo, la convicción insospechable de un devenir histórico que habrá de realizarse de acuerdo con las premisas del sistema. Lenin, señala Merleau-Ponty, no entendió nunca las relaciones del partido y el proletariado como las de un estado mayor con su ejército. Su tesis de la importancia determinante del partido no le llevó a reducir el proletariado a un estado originario de impotencia y pasividad, ni a proclamar, como lo hace Sartre, el imperio absoluto de la acción. Y Trotski, que defendió la tesis de la espontaneidad, no eliminó tampoco el papel decisivo del partido, sino que reaccionó contra la tendencia a su hipertrofia y burocratización. Lo que Sartre defiende, en cambio, en 1952, como ha señalado Lefort, en su ensayo *El marxismo y Sartre*, es el espíritu del stalinismo.

Aunque de un modo mucho menos tosco que en *Materialismo y revolución*, la problemática marxista también resulta ahora hilvanada, si no directamente con las categorías del existencialismo, sí con su espíritu y tendencias ideológicas. Si en el ensayo de 1946, como hemos visto, Sartre opone al marxismo vulgar el sistema conceptual de su primera filosofía, ahora cree que la única alternativa contra aquella tendencia mecanicista es recobrar el lado subjetivo, inmanente, existencial de los fenómenos sociales, limitándose además a lo verificable dentro de una experiencia inmediata. Esta supervalorización del hecho, que conduce metodológicamente a un empirismo sociológico, en el fondo abstracto, es igualmente incapaz, como el ensayo de 1946, de entablar un verdadero y fructífero diálogo con Marx. Si en aquel primer intento veíamos que la introducción del plano metafísico desfiguraba por completo el plano histórico-social de la filosofía de Marx, ahora la exaltación del hecho empírico trae como consecuencia la relegación a un segundo plano de los principios generales del materialismo histórico. Llegados a este punto debemos hacer a Sartre la misma observación que él hace a Heidegger, a propósito del tema de la conciencia. Dice Sartre, contra Heidegger, en *El ser y la nada*, que si la dimensión de la conciencia no se introduce desde el principio de la «analítica existenciaria», ya no podrá recuperarse después en ninguno de los pasos ulteriores. Algo muy parecido ocurre en este punto de partida empírico que nos propone Sartre en

«Los comunistas y la paz». Si no colocamos desde el comienzo al proletariado y al partido, a la masa trabajadora y a la burguesía, dentro de una totalidad histórica, de la cual sean componentes dialécticos; si, por el contrario, empezamos por considerarlos como elementos aislados, sujetos de meras relaciones empíricas, entonces el sistema marxista, como sistema de la totalidad capitalista, está condenado a ser, como de hecho ocurre en «Los comunistas y la paz», una envoltura externa y distante que apenas afecta la comprensión del dato empírico y singular. En vez de ser el único método para llegar a lo concreto, en la total riqueza de sus determinaciones dialécticas, se convierte en un vago esquema metafísico de la realidad histórico-social.

Es fácil percibir que la ambigüedad de los primeros ensayos marxistas de Sartre es de índole categorial. Lo que en ellos permanece oscuro o, si se quiere, sin una explicación suficiente, es el paso de la idea al hecho, de lo universal a lo particular, de lo objetivo a lo subjetivo, de lo trascendente a lo inmanente, en suma, el sistema de mediaciones capaz de tender un hilo entre el esquema histórico general del marxismo y la tendencia individualista e inmanentista del existencialismo. Esta oscuridad no sólo depende de la naturaleza del objeto temático, es decir, del hecho de que un sistema de mediciones semejante es un problema intrincado, que ofrece grandes dificultades dentro de la filosofía de Marx, sino de la misma estructura del pensamiento de Sartre. El existencialismo sartreano sólo concibe las alternativas anteriores en una forma metafísica: como estáticas y excluyentes. El paso dialéctico de una a otra, su interpenetración y cambio histórico, es un punto de vista totalmente excluido en la primera filosofía sartreana. Ello se debe a que el hombre se concibe, en plan existencial, dentro de una totalidad de tipo cosmológico. Las dos alternativas contempladas en forma excluyente son la libertad y el cosmos. Es decir: el desarraigo de una conciencia que mora, como encerrada en su propia burbuja, dentro de una masa de ser indiferente al destino del hombre. Sólo en 1961, en la *Crítica de la razón dialéctica*, esta perspectiva cosmológica es sustituida por una perspectiva histórico-social. El problema de la explicación genética de la trascendencia humana resulta entonces comprendido y asumido en gran estilo por Sartre. Es el momento en que su diálogo con Marx resulta finalmente posible.

SARTRE Y LA POESÍA*

La interpretación de la poesía que desarrolla Sartre al comienzo de su ensayo *¿Qué es la literatura?* (*Situaciones, II*) se centra en el dato de que en la palabra poética, a diferencia de la palabra en prosa, no funciona espontáneamente la referencia intencional al objeto. Este dato, en principio, es correcto y se capta fácilmente en ciertos productos de la poesía contemporánea. No podríamos decir, sin embargo, que vale en general, pues en otras etapas anteriores, y aun en expresiones capitales de la moderna poesía, la referencia de la palabra a la cosa es mucho más directa y explícita de lo que parece suponer Sartre.

Lo primero que hay que destacar en el planteamiento sartreano es la idea de que la poesía «está del lado de la pintura, de la escultura, de la música». Lo esencial de estas expresiones artísticas, según Sartre, es el carácter asignificativo de su «lenguaje». Los colores o las notas musicales no son signos, no remiten a «nada que les sea exterior»; es decir, no son la envoltura sensible de un contenido mental pensable a través de ellos. Estas expresiones no son significantes, sino representantes, en el sentido literal de la palabra. No son, pues, lenguaje. El rojo de una pintura o la nota de una melodía no «hablan» de sus objetos como lo hacen las palabras de un relato. Se limitan, cuando más, a sugerir ciertos estados de ánimo o a presentar un objeto cualquiera en su pura y desnuda inmediatez. Así como hablar es siempre un acto de mediación a través de significados, pintar o componer es el equivalente de una operación inmediata de presentación del objeto.

En poesía ocurre, según Sartre, este mismo fenómeno. La poesía se sirve de palabras, pero en un sentido distinto a la prosa. Mientras

* «Papel Literario» de *El Nacional*, Caracas, 8 de agosto de 1965, s/p.

que en ésta la palabra es un instrumento de mediación para relacionar un objeto con una significación conceptual, en poesía la palabra pierde totalmente esta función utilitaria. El poeta no está interesado en exponer significaciones acerca del objeto, no expresa conceptos ni los transmite a un hipotético lector. Tampoco, por esto, su habla se agota como el lenguaje en prosa en su referencia instrumental al objeto. Esta referencia al objeto ha sido bellamente expresada por el poeta catalán Santiago Agelet en un poema donde «presenta» el amanecer en una casa de campo. Después de decirnos que las sombras ruedan deshechas por las escaleras, que el abuelo baja de la noche lleno todavía de penumbra, el poeta exclama con júbilo: «Ya regresa a las cosas la palabra». Este regresar a las cosas es la función natural de la palabra, pues nuestras vidas transcurren entre cosas. Wittgenstein, en sus *Investigaciones filosóficas*, compara, como es sabido, el lenguaje con una caja de herramientas: de ella sacamos, en cada ocasión, las palabras que nos hacen falta para nuestra tarea vital de andar y deambular entre cosas.

Frente a este carácter semántico-instrumental, el poeta usa las palabras como si ellas mismas fueran cosas u objetos. La selección que de ellas hace no depende originariamente de sus intereses relativos al objeto. Se guía, antes bien, por una dimensión sonora, rememorativa, casi musical de la palabra, que sólo ofrece un pseudosignificado mimético, triste o alegre, claro u oscuro, como el de los sones y los colores. El lenguaje, para el poeta, es algo totalmente exterior, un arsenal de palabras bellas, opacas, brillantes, misteriosas, con las cuales componer estructuras que no se trascienden a sí mismas en la función semántica natural del lenguaje.

Observemos, ante todo, lo que presuponen esas sugestivas observaciones de Sartre. Presuponen, en el fondo, de una manera exclusiva, el conjunto de conductas humanas, caracterizadas como científicas o cotidianas, en las cuales el ente aparece siempre desde el punto de vista de su ser real. En el marco de estas conductas, la palabra tiene entonces aquel conjunto de propiedades intencionales que caracterizan a la prosa. Tiende a ser seria, precisa, clara, sugerente, objetiva, como las actitudes que la motivan. El problema estriba, sin embargo, en la cuestión de principio de si estamos o no obligados a reconocer, al lado de las conductas cotidianas, comportamientos y

actitudes que requieren una función intencional del lenguaje mucho más compleja y difícil de captar.

Antonio Machado, cuya palabra poética tiene, en contra de lo que opina Sartre, la más clara y hermosa de las trascendencias, señala en unos breves pero sustanciosos apuntes titulados «Notas sobre la poesía»:

> Mallarmé sabía también —y éste es su fuerte— que hay hondas realidades que carecen de nombre y que el lenguaje que empleamos para entendernos unos hombres con otros, sólo expresa lo convencional, lo objetivo —incluyendo aquí por objetivo lo vacío de subjetividad—, es decir, los términos abstractos en que los hombres pueden convenir por eliminación de todo contenido psíquico individual.

Las «hondas realidades», repletas de subjetividad, las define el poeta, en otro pasaje del mismo ensayo, como «realidades del sentir», las cuales justifican la metáfora porque no hay «perfecta conmensurabilidad entre aquél (el sentir) y el habla». No creamos que estas hondas realidades sean tan sólo intrincados y oscuros objetos metafísicos o alambicadas experiencias para consumo de ciertos temperamentos místicos. El propio Machado ilustra de un modo sencillo y natural, a lo largo y ancho de su obra poética, el carácter de estas «realidades hondas» o misteriosas, como también las llama. Pueden ser la tristeza y soledad de una tarde de otoño, el huerto recoleto en cuyo fondo «sueñan los frutos de oro», «el muro blanco y el ciprés erguido» —cuando somos capaces de verlos fuera de su dimensión cotidiana—, el puro «son del agua»:

> Estos chopos del río, que acompañan
> Con el sonido de sus hojas secas,
> El son del agua...

Hondas realidades, misteriosas realidades del sentir que son los mismos objetos cotidianos cuando quedan transmutados por la posibilidad humana de morar poéticamente en el ente, en una dimensión distinta de la cotidiana y científica.

REIFICACIÓN Y FILOSOFÍA*

El penetrante análisis de la filosofía clásica alemana que, bajo el título «Las antinomias del pensamiento burgués», ofrece Lukács en la segunda parte de su ensayo sobre la reificación (*Historia y conciencia de clase*) no pretende, según declaración del propio autor, esbozar una «historia de la filosofía alemana». Aspira a descubrir la problemática general de este período de la filosofía, a destacar sus contradicciones y el origen social en que descansan. En líneas generales, dos son los rasgos específicos del análisis lukacsiano que deben ser destacados de inmediato. Primero, se trata de un análisis marxista que tiene la virtud de respetar —porque lo conoce a fondo— el contenido académico y técnico de la filosofía poskantiana. Segundo, es un análisis que sostiene la tesis general de que la filosofía clásica alemana puede interpretarse como un movimiento histórico de aproximación al método dialéctico, en su esfuerzo inútil por superar las antinomias y contradicciones a las que está sometida por su propia condición clasista.

Para Lukács la problemática de la filosofía moderna —la que verdaderamente refleja su perfil— deriva de su carácter racionalista, es decir, formal, y de su inclinación a representar al método universal para el conocimiento del conjunto del ser, es decir, su exigencia de sistema. El primero de estos rasgos expresa la tendencia a la formalización y el constructivismo, en detrimento del contenido o la materia (mantenida como algo dado, con un carácter irracional). El segundo implica, por el contrario, el imperativo de la deducción, la exigencia de no dejar fuera del sistema ningún dato o contenido

* *Cultura Universitaria*, nº 90, Caracas, enero-marzo de 1966, pp. 168-172.

no deducido. Es esta estructura antinómica la que para Lukács signa la «grandeza, la paradoja y la tragedia de la filosofía clásica alemana».

Fijada así la problemática del racionalismo, lo importante del ensayo de Lukács es la tesis concerniente a su origen. Ya en el comienzo mismo de su análisis, el pensador húngaro establece como hipótesis general que la filosofía crítica moderna emana de la estructura reificada de la conciencia. «Es en esta estructura —apunta Lukács— donde se enraízan los problemas específicos de esta filosofía con relación a la problemática de la filosofía anterior». Esta tesis, según la cual la filosofía moderna presenta la estructura característica de las manifestaciones y productos sociales del capitalismo, es decir, la forma de la *racionalización*, sirve a Lukács de base para interpretar, a un nivel sociológico, el punto de partida kantiano de la problemática racionalista y su evolución posterior hasta llegar a Hegel. Así, lo que a primera vista parece ser una pugna de ideas, dentro del dominio esotérico y cultural de la filosofía académica, se revela como un problema más profundo que emana del ser social de una determinada clase. En lo que sigue trataremos de señalar, a grandes rasgos y extrayendo las conclusiones y consideraciones críticas que nos parezcan oportunas, estas dos grandes ideas del ensayo que comentamos.

Es en Kant en quien Lukács cree ver, de una manera ejemplar, aquella raíz antinómica de la filosofía burguesa que acabamos de señalar. Su exégesis de la filosofía kantiana se orienta por la perspectiva de los epígonos de Kant. Es sabido que esta perspectiva, a partir de Reinhold, Jacobi, Hamann, Beck, Fichte, etc., se centra alrededor de la idea de sistema, con una doble exigencia: descubrir, por un lado, el principio único del que emanan las dos formas de la razón (especulativa y práctica), y eliminar, por otro, el concepto de «cosa en sí», mostrando a la materia del conocimiento como un elemento producido por el sujeto. No es necesario repetir aquí, al detalle, la forma como se desarrolla esta problemática «hipercrítica» hasta su culminación en Fichte. Tampoco podemos detenernos a presentar la reacción de Kant ante la orientación que toma en los discípulos su propia filosofía crítica. Subyace en todo ello, eso sí, el problema hermenéutico de discutir hasta qué punto la orientación de los primeros kantianos significa, como ellos suponían, el desarrollo natural de los auténticos supuestos de la *Crítica de la razón pura* o, como parece

verlo Kant, una nueva desviación hacia el dogmatismo y la vieja escolástica (véase *Aclaración en relación de la teoría de la ciencia de Fichte*, 1799). La posición de Lukács, en este punto, se inclina hacia la primera de estas alternativas. Lo que quiere mostrar al adoptar el punto de vista de los epígonos, es que la idea de «cosa en sí», sustentada por Kant en la *Crítica*, tenía forzosamente que sacudir los cimientos de la obra, si se tienen en cuenta los otros dos elementos estructurales del pensamiento racionalista: la idea de sistema deductivo y el principio de la producción subjetiva de la objetividad. Los epígonos de Kant —viene a decirnos Lukács—, inmersos como Kant mismo en una estructura de pensamiento que los desborda y cuyo verdadero origen no pueden conocer ni dominar, no hacen otra cosa que llevar la esencia del pensamiento racionalista a sus consecuencias inevitables. Esta esencia se refleja, según Lukács, en la separación del contenido y la forma. Ya sabemos cómo se postula en Kant, frente al racionalismo dogmático anterior. Si para éste —sobre el supuesto del conocimiento de la «cosa en sí»— la diferencia entre sensibilidad y entendimiento, concepto y sensación, contenido y forma, sólo plantea un problema de gradación en la claridad y distinción de las representaciones, en Kant, por el contrario, estas diferencias adquieren un sentido totalmente distinto. Sensibilidad y entendimiento se postulan como facultades interdependientes y el conocimiento sensible ya no es más un conocimiento de representaciones oscuras y confusas, frente al conocimiento intelectual, sino la fuente que aporta el contenido de las formas, la materia, la cual es concebida por Kant como dato exterior y recibido, imposible de ser deducido del principio productor. Es esta aceptación del contenido, como dato irracional, independiente de las formas, lo que signa, según Lukács, la grandeza y la tragedia de la filosofía crítica de Kant y su importancia excepcional para el desarrollo ulterior del racionalismo. La última etapa de este desarrollo la representan precisamente los epígonos de Kant, lanzados al intento de concebir un sujeto que pueda ser pensado, no sólo como el productor de las formas, sino del contenido mismo, de la materia del conocimiento. Estamos, de este modo, al término de un proceso dialéctico que incluye tres momentos: a) un estadio en el que la separación entre contenido y forma se mantiene hasta el punto de desconocer al primero de estos elementos; b) la etapa antitética,

representada por Kant, en la cual se produce el reconocimiento del contenido, pero bajo la forma de dato irracional; c) la etapa poskantiana que, como momento de síntesis, representa el estadio en el cual, con plena y clara conciencia de las exigencias racionalistas —exigencias del sistema y de la producción—, se intenta la recuperación del contenido. Este último estadio recorre, según Lukács, tres direcciones principales, representadas por Fichte, Schiller y Hegel, respectivamente, y significa, no obstante su forma teórica e ilusoria, un esfuerzo por superar la condición enajenada de la sociedad burguesa.

El mérito de Fichte, dentro de esta problemática que arranca de Kant, consiste en haber destacado la idea de actividad, de sujeto activo, como centro y origen de la problemática filosófica. Para Fichte se trata, según Lukács, «de mostrar el sujeto del acto y partiendo de su identidad con su objeto, de comprender todas las formas dualistas de sujeto-objeto como derivadas de este "acto" como sus productos». Esta valoración de la dimensión práctica, realizada, sin embargo, dentro del dominio ético, lleva el sello formalista de la ética kantiana y, según Lukács, el motivo interno que hará imposible una verdadera superación de la antinomia del contenido y la forma.

> La dualidad infranqueable de la forma autoproducida, pero puramente vuelta hacia el interior (forma de la máxima ética en Kant) y la realidad extranjera al entendimiento y a los sentidos, lo dado, la experiencia, se impone de un modo todavía más abrupto a la conciencia ética del individuo actuante, que al sujeto contemplativo del conocimiento.

La ganancia que, pese a todo, se obtiene con esta formulación ético-formal, para el intento de dominar el contenido aparentemente irracional del conocimiento y la superación de la dualidad sujeto-objeto, es el reconocimiento de la conexión entre teoría y praxis y la preeminencia del segundo elemento sobre el primero. Lo que, sin embargo, subyace, sin ser reconocido, es que un tal dominio no puede lograrse por la simple sustitución de una actitud contemplativa por otra práctica, sino mediante el reconocimiento de que la verdadera esencia de la *praxis* consiste en «la supresión de la indiferencia de la forma respecto del contenido», es decir, en la producción de un

sistema de formas que por su propia naturaleza agarren la realidad y la transformen.

En la segunda dirección el punto importante es, según Lukács, el intento de superar la antinomia kantiana del contenido y la forma, en el dominio del arte. Se trata de una vía abierta por el mismo Kant en su *Crítica del juicio*, seguida después por Fichte, pero cuya mejor expresión encuentra Lukács en las ideas de Schiller sobre el concepto de *educación estética*. Un análisis mucho más completo sobre la importancia y el papel jugados por Schiller en el desarrollo de la filosofía clásica que culmina en Hegel, sobre todo en lo que se refiere a la transformación del idealismo subjetivo en idealismo objetivo, se encuentra en el ensayo posterior de Lukács, «Zur Asthetik Schillers» (en *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik,* Aufbau, Berlín 1956). En la primera parte de este ensayo, titulada «La educación estética», muestra Lukács la forma cómo Schiller vincula la problemática de la ética kantiana —el conflicto entre la realidad física del hombre y la moralidad, el ser y el deber ser— a la problemática histórica de la división del hombre como resultado de la división del trabajo. Para Lukács, aunque esta conexión representa una mistificación del verdadero problema económico-social, subyacente en la división del trabajo, y por tanto, una interpretación muy inferior a la que sobre el mismo fenómeno brindan la Ilustración francesa e inglesa, vista con respecto a la evolución de la filosofía clásica alemana, representa un momento positivo. Significa que la separación del contenido y la forma, es decir, la antinomia fundamental del racionalismo, se concibe como un momento de la historia de la razón. Cambia de este modo su apariencia de problema subjetivo por un carácter objetivo e histórico, que anticipa la *Fenomenología del espíritu.*

El tercer estadio corresponde a la filosofía dialéctica de Hegel y se caracteriza porque la división del hombre y sus elementos antinómicos son «concebidos como etapas necesarias hacia el hombre restablecido». Devienen dialécticos, momentos necesarios de un desarrollo que conduce al restablecimiento de la unidad de la esencia humana. Lo fundamental del método dialéctico de Hegel, tal como se presenta y desarrolla en la *Fenomenología* es, para Lukács, su «relación con el problema lógico del contenido». Por primera vez, «se siente interés en comprender, de un modo conscientemente nuevo,

todos los problemas lógicos, en fundarlos sobre las propiedades relativamente materiales del contenido, sobre la materia en el sentido lógico y filosófico». La base de esta fundamentación es la historia: sólo con referencia a la historia se logra modificar la idea de la inmutabilidad del contenido por una visión genética y cambiante del mismo y puede así aparecer el problema de la elaboración lógica y metodológica del devenir. Nace con ello un nuevo tipo de lógica, un nuevo sistema de formas racionales. Lo peculiar de esta lógica —lógica del «concepto concreto» o de la totalidad— es la disolución de la rigidez entre sujeto y objeto y su interpretación en el sentido de la autoproducción. El sujeto es, al mismo tiempo, el productor y lo producido en el proceso dialéctico. El problema capital, sin embargo, estriba en la peculiar concepción hegeliana del sujeto histórico autoproductor. Es en este punto donde, según Lukács, «la filosofía clásica da media vuelta y se pierde en el laberinto sin salida de la mitología conceptual». El sujeto de la historia es para Hegel el «espíritu del pueblo», cuyo carácter aparente, ya dentro de la misma doctrina hegeliana, se muestra en el hecho de que sólo es un vehículo del espíritu del mundo. De esta manera, lo que constituye el gran mérito de Hegel, a saber, la reducción de todo contenido y toda forma al dominio de la historia, se anula en la medida en que la historia misma sólo resulta concebible saliendo de ella, regresando de nuevo hacia un dominio absoluto de la razón, de carácter metafísico. Sólo cuando se llega a comprender el verdadero sujeto de la historia y a esta misma, sin trascenderla, se logra, finalmente, según Lukács, la superación definitiva de la antinomia de la forma y el contenido. Esta etapa, sin embargo, sólo se realiza, según nuestro autor, a través del proletariado, de su teoría y de su praxis.

GOETZ*

Con una cargada atmósfera inicial teológico-filosófica, la obra de Sartre, *El diablo y Dios,* nos prepara adecuadamente para poder resistir una especie de largo y tedioso auto sacramental sobre el problema de la moralidad. Si su representación, que dura más de tres horas, no extingue totalmente el hálito dramático, no se debe al interés de la fábula que se narra, ni a la maestría con que el autor ha dispuesto las situaciones y los conflictos de los personajes. Ambos aspectos nos parecen, en realidad, muy deficientes. Se debe al hecho de que el existencialismo sartreano, como el romanticismo o el naturalismo, ha sabido crear su propia dimensión estética, sus tópicos dramáticos y hasta su retórica sentimental. El verdadero espectador del teatro sartreano sabe de antemano que va a encontrarse con unos personajes cuya verdadera aventura dramática, bajo la trama social o psicológica, consistirá al final en el descubrimiento de su total desarraigo cósmico, en su incapacidad para comunicarse con el prójimo, en la invención gratuita de su propia vida (o, en caso contrario, en el esfuerzo sostenido por encubrirse, mediante mala fe, esta radical precariedad y soledad del ser humano). Hay que poseer una sensibilidad filosófica entrenada para poder captar la belleza trágica de estos ingredientes metafísicos y de los héroes que los exhiben en escena.

En el caso de *El diablo y Dios*, el fondo filosófico que se escenifica posee por lo menos tres estratos conexos. En el primero desarrolla Sartre, con las variantes propias de su filosofía, la tesis nietzscheana de la superación de la moral. En el centro de esta problemática se mueve Goetz, el personaje principal de la obra. Apresar el alma de este personaje no resulta tarea fácil, incluso después de una detenida lectura

* «Papel Literario» de *El Nacional*, Caracas, 16 de enero de 1966, s/p.

de la obra. Está mal montado. Demasiado variable y confuso, ni exhibe la maldad pecaminosa del hereje latino ni la hondura metafísica cerebral del ateo germano. Siempre con un doble fondo, tal vez demasiado consciente de la farsa teórica que está representando, no llega en ningún momento a imponerse al espectador que lo sigue. Resentido por su condición de bastardo, proyecta en Dios la ira de su origen. Al comienzo de la obra lo encontramos en los alrededores de Worms, una noche invernal, llena de malos presagios, en los albores de la gran revolución campesina alemana. Después de traicionar a su hermano Conrad para apoderarse de la rica heredad de los Heidenstamm, pone sitio a la ciudad de Worms y se dispone a reducirla a cenizas. Cambia súbitamente de intención cuando el cura Heinrich le advierte que su deseo insaciable de maldad —puro resentimiento frente a Dios— es totalmente vano, ya que el bien es imposible en esta tierra. Decide entonces apostar, siempre contra Dios, a que puede hacer el bien. Se juega a los dados la suerte de Worms, y tras haber perdido voluntariamente la apuesta, levanta el sitio y se encamina hacia sus dominios con el propósito de fundar allí una comunidad cristiana. En esta tarea lo encontramos en el segundo acto de la obra. Reparte sus tierras, suprime los privilegios; pero sus esfuerzos para llegar al corazón de sus súbditos resultan totalmente inútiles. La incomunicabilidad con el prójimo, y más aún con una masa campesina amorfa y primaria —entramos aquí en el segundo estrato filosófico de la obra de Sartre—, se hace patente en toda su agudeza. Finalmente la ciudad del amor, ínsula artificial en un mar encrespado por la violencia, es destruida por los campesinos que la circundan y Goetz, asqueado del género humano, humillado por su fracaso, se rinde a Dios en la soledad de la penitencia y la oración. Es allí, en la cumbre de una solitaria montaña igual que el Zarathustra de Nietzsche, donde descubre la inexistencia de Dios e inicia su descenso ya definitivo al lado de los hombres.

Si la estructura psicológica de nuestro héroe resulta difícil de entender, su silueta teórica está dibujada, en cambio, con trazos mucho más claros. Situado en un mundo dominado por la trascendencia divina, obsesionado por ella, Goetz intenta hacer el mal y el bien al prójimo, en plena soledad frente a Dios, con una imagen pura y absoluta de estos valores. El mal es la destrucción sin finalidad, el mal por el mal. El bien es el amor individual, la entrega total y pasiva al otro. De ahí

el doble fracaso de su empresa falsamente satánica. Más tarde, cuando se libera de su enajenación religiosa, comprende que el mal y el bien, en el reino de lo humano, carecen de límites precisos, lo que equivale al reconocimiento de su inexistencia y a su definitiva superación. Damos aquí con el tercer estrato filosófico de la pieza dramática: la renuncia a la idea de trascendencia y el itinerario hacia el reino de lo humano.

De este itinerario quisiera señalar solamente un aspecto importante que ayuda a comprender el humanismo existencialista de nuestro autor. Sartre ha mantenido en toda su obra una posición necesariamente ambigua sobre el problema de la trascendencia humana. Esta ambigüedad adopta en el teatro una forma claramente perceptible. Sartre, con mano maestra, reduce sus héroes a los límites de la subjetividad pura; suprime de sus acciones todo recurso trascendente; pero al final, incapaz de resistir un desmantelamiento que conduce sin remedio a la gratuidad más absoluta, reintroduce la idea de trascendencia bajo formas idealistas; restituye las negadas bajo la forma de la alteridad, o apela a la acción como recurso amnésico y liberador. Esta inconsecuencia es el resultado de un punto de partida filosófico insostenible. Si se cortan a la vida todos sus vínculos trascendentes —no sólo imaginarios, sino incluso naturales y sociales—; si se la separa artificialmente de todo, es lógico que quede sin raíces en nada. En Nietzsche, la supresión del mundo metafísico dejaba abierta la alternativa del mundo terrenal. Entonces era posible enraizar al hombre en el ser de la vida, en la voluntad de poder, e intentar con nuevos valores la superación teórica del mundo moral. En Sartre falta completamente esta determinación positiva. El mundo humano hacia el cual nos encamina aparece siempre en su pensamiento determinado por la falta de trascendencia, por la negación de Dios.

Observemos, por ejemplo, a Goetz en su camino de vuelta a la comunidad humana. Conoce ya el secreto doloroso de la inexistencia de Dios. Sabe que ingresa en un mundo en donde sólo hay hombres. Su temple y su expresión son los del condenado. Y si al final accede a conducir el ejército campesino de Nasty no es porque una nueva fe en el prójimo haya sustituido su vieja soledad satánica, porque comulgue con los ideales de la clase oprimida. Es que ha aceptado, sin ilusión, el juego humano.

LUKÁCS Y EL SENTIDO DE LO COTIDIANO*

La monumental *Estética* de Lukács, cuya traducción al español ha emprendido la editorial Grijalbo, empieza con una caracterización general del pensamiento cotidiano. Este comienzo surge del peculiar enfoque de Lukács sobre el arte. Para nuestro filósofo, tanto el reflejo artístico de la realidad, como el científico, son diferencias del reflejo básico de la cotidianidad, es decir, de las formas básicas de representación y comportamiento que corresponden a este tipo de vida. El arte y la ciencia, en síntesis, emergen de los problemas y las necesidades de la vida cotidiana, alcanzan un cierto grado de diferenciación y autonomía, pero retornan a su punto de origen transformándolo y enriqueciéndolo sin cesar. Esta idea fecunda de la existencia de una interacción dialéctica entre la vida cotidiana por una parte y arte y ciencia por otra, constituye el rasgo medular de la concepción estética de Lukács. Ella se opone, según su autor, a la tendencia característica del idealismo subjetivo que concibe las manifestaciones de la cultura como rasgos trascendentales de las facultades del alma y como movimientos que nos trasladan hacia mundos cerrados, autárquicos, alejados totalmente del suelo nutricio de la vida común. Para Lukács, la esencia del arte sólo puede captarse partiendo de su génesis histórica y empírica y refiriéndolo a la realidad social de la vida diaria. Estos dos principios son los que fundamentalmente integran lo esencial de la visión marxista del arte, tal como ésta parece desprenderse de los textos, en realidad escasos y dispersos, de los fundadores. En su ensayo de 1945 *Introducción a los escritos estéticos de Marx y Engels*, Lukács ha intentado resumir esta visión marxista del arte en unas pocas, pero apretadas páginas, que tienen el mérito adjunto,

---

* *Zona Franca*, nº 39, Caracas, noviembre de 1966, pp. 23-25.

no pequeño, por cierto, de alertar y prevenir sobre muchas ideas equivocadas que circulan con la etiqueta del materialismo histórico.

Vale la pena resumir en pocas palabras los puntos decisivos de este importante ensayo de Lukács. El primero de ellos rectifica totalmente la visión mecanicista y vulgar que hace de los productos culturales meros efectos pasivos de las determinantes económicas. Para el verdadero marxismo, según Lukács, los contenidos culturales poseen una independencia relativa con respecto a lo económico y, sobre todo, están sujetos a su propia dinámica inmanente. Lo que Marx y Engels han rechazado de un modo rotundo es el intento de querer comprender las obras de arte y de la cultura en general a través de estas puras relaciones internas, abstrayéndolas arbitrariamente, en nombre de supuestos principios puros, de la realidad social a la que pertenecen. Una segunda idea importante del resumen de Lukács se refiere a la adecuada valoración marxista del sujeto creador, desconocido por el materialismo vulgar en nombre de un objetivismo económico abstracto y exterior. El artista o el hombre de ciencia tienen la capacidad, nada común, de descubrir la verdadera realidad trascendente que nos rodea y saben además reflejarla en formas y objetivos universales. Lo que el marxismo niega en este punto es la falsa creencia en una subjetividad que cree «ex nihilo», o con base en instancias inmanentes, sus productos, al margen de la realidad social que la sitúa y determina. Por último, debemos destacar todavía de los análisis de Lukács la idea de que el marxismo, en contra de lo que a veces se propugna, no implica un rechazo absoluto al pasado cultural, ni en particular al pasado burgués. Esto contradiría su peculiar concepción dialéctica de la historia, según la cual cada uno de los estadios de la sociedad debe ser considerado, al mismo tiempo, como superación de los anteriores y como punto de partida de los venideros. En la trayectoria histórica de las formas y los contenidos culturales, los momentos culminantes deben ser aceptados como la herencia común de la humanidad y hay que retener de ellos los rasgos que signifiquen un paso hacia delante en el esfuerzo humano para captar íntegramente la realidad que nos envuelve.

Este ideario de la estética marxista, que Lukács resume en 1945, sigue siendo el mismo que dirige la obra que ahora analizamos. No podemos desconocer, sin embargo, algunas diferencias que

conviene destacar. La más sobresaliente, desde el punto de vista categorial, es la introducción del concepto de «vida cotidiana» que en el ensayo de 1945 no aparece por ninguna parte. Allí se habla de realidad social, de clases, de bases económicas, de vida, pero no de vida cotidiana. Interesa pues sobremanera lograr alguna precisión sobre este término fundamental. Esto constituye un problema. Ni en las páginas que integran el primer capítulo de la *Estética* de Lukács, ni las que forman el resto del primer volumen, dedicado a mostrar la manera en que el reflejo artístico y científico de la realidad emergen de la vida cotidiana, se encuentra una exposición suficientemente clara del término que nos ocupa. En este primer capítulo Lukács se limita a señalar someramente algunos de los rasgos del pensamiento cotidiano, sin que la exposición conduzca a una cabal comprensión de su forma de vida. En los siguientes ya ni siquiera se trata de vida cotidiana, sino de vida primitiva, pues el autor, con base en un repertorio de datos etnográficos y antropológicos, se ocupa exclusivamente de mostrar cómo las formas artísticas se van diferenciando de los comportamientos más rudimentarios de la cultura humana. En realidad, el único lugar en donde encontramos una precisión aproximada, relativamente esclarecedora, del concepto de vida cotidiana es en la parte donde Lukács contrapone su propia visión de la cotidianidad a la que Heidegger expuso en 1927 en su obra *Ser y tiempo.* Esta contraposición es muy importante. Formula un juicio crítico sobre Heidegger que, en cierto modo, corrige y perfecciona el muy arbitrario y casi feroz que aparece en la obra *La destrucción de la Razón.* El lector recordará que en esta obra Lukács acusa a Heidegger no sólo de irracionalista, sino de nazi y reaccionario de la peor especie. Ahora, en la crítica de la *Estética*, la obra del genial alemán es vista con mayor ponderación. El largo análisis del «ser en el mundo cotidiano», que comprende buena parte del libro de Heidegger y que constituye, sin duda, una de sus piezas maestras, es juzgado como una visión abstracta y deformada del mundo capitalista. Los fenómenos que Heidegger destaca como inherentes al ser cotidiano: la ambigüedad, el afán de novedades, la hegemonía del uno de tantos, etc., son considerados por Lukács como reflejos distorsionados de la vida alienada del mundo burgués. Y el propio Heidegger recibe ahora el calificativo, sin duda más ecuánime, de «crítico romántico» de una

sociedad capitalista. Es a partir de este enfoque marxista, que sitúa y valora el pensamiento filosófico en general, dentro de las coordenadas de una situación histórica concreta, que Lukács puede definir la teoría heideggeriana como un empobrecimiento y una difamación de la sociedad capitalista. Empobrecimiento porque el filósofo alemán, por medio de un análisis abstracto de la realidad, omite la riqueza de la vida cotidiana en su conexión con las formas de vida superiores de la ciencia y el arte. Difamación, porque Heidegger, con la óptica pesimista que le es peculiar, sólo contempla el lado negativo de la sociedad capitalista, sin querer atisbar lo que en ella contiene históricamente de positivo, como fermento generador de su propia antítesis: el proletariado.

Como puede apreciarse, el juicio crítico de Lukács contiene dos premisas distintas. Por un lado, un enfoque metodológico que se distingue porque analiza la vida cotidiana en su dimensión histórico-social y a través de sus contenidos empíricos. Por otro, una valoración positiva que descansa en la idea de que la vida cotidiana y las formas superiores del arte y la ciencia son momentos diferenciados de una sola totalidad que es el hombre. Podríamos añadir todavía, para completar los dos puntos anteriores, que Lukács vislumbra la vida cotidiana como un estadio histórico susceptible de superación, frente a la visión heideggeriana que la contempla, en plan trascendental y antropológico, como un estado permanente, insuperable, del ser hombre.

Para terminar estas líneas señalemos lo que ya resulta obvio, el que este enfoque lukacsiano va más allá de los límites del fenómeno estudiado. En efecto, pensamos en cierta situación característica de la filosofía contemporánea. Es de todos conocido que una de sus tendencias más importantes, la existencialista, ha difundido en el ámbito del humanismo en general, una visión negativa de la vida cotidiana. La consecuencia inmediata de este hecho ha sido el que, durante muchos años, el pensamiento filosófico ha permanecido en muchas cabezas desvinculado totalmente de los urgentes y complicados problemas de la vida social. Frente a la mostrenca rutina, el insoportable espíritu de seriedad, el afán de novedades, etc., fenómenos sin duda reales pero que sólo constituyen una delgada capa en la profundidad de la vida cotidiana, se abrían para el existencialismo, al margen de todos los avatares históricos del presente, las experiencias extraordinarias de los espíritus solitarios y privilegiados: la angustia

ante la muerte, la zozobra ante la libertad ontológica, la perplejidad ante la nada, etc., fenómenos todos que tenían precisamente la virtud de colocarnos fuera de la vida real. Por otra parte, toda una tipología heroica y trágica —piense el lector en el Orestes de Sartre o en las imágenes heideggerianas del poeta o del filósofo— vino a poblar la fantasía filosófica. Seguramente aquí, la incapacidad para atisbar en la vida burguesa un nuevo sentido del heroísmo y la grandiosidad o una nueva forma de la confraternidad humana, produjo la recreación de ciertos modelos heroicos del pasado, bajo un nuevo disfraz. Héroes de la obsesión ante la muerte, de la incapacidad para levantar la propia finitud, solitarios, renegados, que pueblan la larga historia de las religiones, fueron reactualizados. Si algo de instructivo y aleccionador posee la visión lukacsiana de la cotidianidad es en el fondo la idea que sugiere de que la vida cotidiana es, pese a todo, nuestra única vida y de que sólo cambiaremos las formas superiores del espíritu, incluyendo a la filosofía, en la medida en que ellas ayuden a cambiar la realidad diaria, común, si se quiere banal, que las sustenta y las hace formas de vida y no sólo de pensamiento.

LOS SECUESTRADOS DE ALTONA *

Se ha dicho, con razón, que *Los secuestrados de Altona* es la pieza teatral más completa de Sartre. La superación del esquematismo, tan acentuado en algunos de sus dramas anteriores, el perfecto montaje de los personajes, la colisión de fuerzas y su desenlace final, el poder simbólico y alegórico, las imágenes, etc., aventajarían, según este criterio, cualquier aspecto parecido en las restantes obras del gran escritor. Por otro lado, se reconoce también, y con justicia, que estamos ante una obra complicada, a ratos oscura, difícil de seguir, no sólo por su extensión sino por su contenido.

Hay principalmente dos aspectos que motivan esta complejidad. El primero de ellos proviene de la técnica dramática empleada por Sartre. Consiste ésta en conducirnos lentamente y no sin gran suspenso hacia la presunta verdad de los personajes a través de una serie de camuflajes espirituales de sus propias personas. Tenemos la impresión de que vamos quitando los velos con que se encubren unos a otros y, de pronto, al final de la obra, nos damos cuenta de que el ser y la apariencia nos resultan, como en la realidad, ya casi indiscernibles.

El segundo aspecto creemos que radica en el hecho de que Sartre utiliza en *Los secuestrados* tres de los tópicos más característicos de su psicología literaria: el tema del incesto, el del círculo y el de la *imago patris*. En gran medida, el conflicto entre los personajes está construido sobre estos tres esquemas. En especial sobre el último, el del padre, que constituye, por así decirlo, el gran eje sobre el que gira la tragedia y que es explotado, sin duda, con gran sobriedad y maestría. El papel predominante que desempeña este esquema no sólo se percibe de inmediato en el hecho de que el viejo Von Gerlach

* *Revista Nacional de Cultura,* n° 179, Caracas, enero-marzo de 1967, pp.30-33.

maneja a su antojo a todos los demás miembros de la familia, sino en el más esencial y menos perceptible de que la tensión dramática de la obra se establece en la relación del padre y el hijo, aunque los dos personajes centrales representen, como veremos de inmediato, la cara objetiva y subjetiva de una realidad más honda que los desborda a ambos.

Nuestro interés, en este análisis de la obra de Sartre, consiste sobre todo en destacar adecuadamente esta realidad básica que acabamos de mencionar. Para acercarnos a ella convenientemente, empecemos por anotar el hecho de que es en *Los secuestrados* donde por primera vez se percibe en el teatro de Sartre el papel predominante que en el conflicto trágico y subjetivo desempeñan los factores objetivos de la historia y de la sociedad. El hecho de que estos factores se hallen presentes ahora, no como un simple escenario exterior sino como verdaderos actores sobresalientes de la tragedia, es lo que confiere a la obra aquella sensación de plenitud, aquella ausencia de esquematismo que ninguna de las otras piezas de Sartre es capaz de igualar, por lo menos en la misma medida. Si comparamos, por ejemplo, *La prostituta respetuosa* con *Los secuestrados*, esto resulta particularmente claro. La crítica de los factores sociales que emprende la primera de estas obras se malogra a través de un decorado social meramente exterior y de unos personajes tan exagerados que producen risa. Nada es allí literariamente auténtico. Todo respira la superficialidad del esquema sensacionalista fácilmente manejable. En la segunda obra, en cambio, estos mismos factores, en forma mucho menos llamativa, constituyen una auténtica atmósfera trágica que configura desde el interior la vida y las acciones de los personajes. Utilizando una importante categoría estética de Lukács, podríamos expresar nuestras ideas diciendo que *Los secuestrados de Altona* es posiblemente la única obra de Sartre que verdaderamente y en forma grandiosa se acerca a la idea de «totalidad». La interrelación de los factores subjetivos y objetivos, la manera como estos últimos configuran el marco real de los primeros, sin esquematizar a los miembros de la familia Von Gerlach, pero al mismo tiempo sin que ellos aparezcan en sus vidas interiores liberados de su influencia, son los elementos principales de la obra que avalan nuestro juicio.

Para llegar ahora a lo específico de aquella realidad básica, antes aludida, digamos que estos factores objetivos se expresan ante todo

en el dominio económico de los Von Gerlach, en su inmenso poder industrial. Constituyen, pues, el marco del gran capital en la forma concreta como éste actúa en el seno de una familia conservadora y puritana ya en descomposición.

Sin duda, ya en este punto evoca Sartre, aunque estéticamente y a su modo, la tesis de Weber sobre la relación entre el capitalismo moderno y la ética protestante y la reproduce con gran plasticidad para configurar aquella impresión de frialdad, poder y aislamiento que se respira en la mansión de los Von Gerlach. Además, aquella maldición trágica con la que se acostumbra presentar, en la literatura burguesa, a las grandes familias de banqueros e industriales, derivada del hecho de que en ellas actúa a manera de un destino implacable, por sobre cualquier sentimiento, el frío y todopoderoso interés del capital, es manejada también por Sartre, con gran maestría, sobre todo en la configuración del atrayente carácter del padre. Si contemplamos la obra desde la perspectiva del viejo Von Gerlach, y ésta es sin duda una de las perspectivas dominantes, nos damos cuenta en seguida de que el principal actor de la tragedia son los poderosos astilleros Von Gerlach. Fueron ellos los que delataron al judío polaco, ellos también los que al final de la guerra ordenaron la expatriación del joven Franz, ellos finalmente los que ahora obligan al padre, ya condenado a plazo fijo por un cáncer, a resolver definitivamente y de una vez por todas la situación insostenible de su hijo. Sin embargo, la presencia y acción de la obra de este actor invisible, a través del viejo Von Gerlach, se realiza respetando el «todo». Vemos cómo influye, pero sin esquematizar. Así adivinamos, por ejemplo, al final del drama que el viejo industrial ha deseado desde el comienzo la muerte de su hijo Franz, pero en una mezcla confusa de compasión, ternura, sentimiento de culpa e intereses económicos. Sartre ha dibujado con gran estilo en la figura del padre la degeneración del viejo espíritu puritano, ya lúcidamente consciente de su total miseria. Pero ha presentado también —y con ello se muestra precisamente la ausencia de esquemas— su particular concepción psicoanalítica del despotismo paterno. Además, también ha querido presentar aquel estilo de hombre, lleno de densidad, que en su tipología literaria y filosófica constituye el polo opuesto de los personajes lúcidos, frágiles y atormentados. Pero, sobre todo, recalquémoslo de nuevo, ha introducido en la misma

figura la dimensión social, el frío poder económico, en contraposición a la figura del hijo que representa el aspecto subjetivo, íntimo, existencial, de una misma situación de conjunto.

Ya en su aspecto escénico el secuestro del joven Von Gerlach brinda un cuadro bastante plástico de esta contraposición de fuerzas, de esta lucha del interior y el exterior, de la subjetividad y la objetividad. Estamos ante una habitación en penumbra, con las ventanas tapiadas, en cuyo interior la febril llama de una conciencia atormentada se consume lentamente en el remordimiento y la autopunición. Y rodeando el cuarto, como fuerzas autónomas y amenazantes, se presienten todos los ingredientes que constituyen la idea sartreana de «situación»: el pasado, los entornos, el prójimo, el lugar, la muerte. No hay duda. El escenario nos brinda una representación del conflicto entre la libertad, como mundo subjetivo, y la situación, como mundo objetivo. No sólo Franz en persona, sino la habitación entera, en su conjunto, como espacio cerrado, repleto de símbolos aberrantes, de quimeras y espectros, constituye la visión interior de una conciencia que se defiende inútilmente del mundo exterior, alimentando una pseudolocura demasiado consciente de su papel amnésico y liberador.

En la figura de Franz von Gerlach, Sartre ha pintado este conflicto de la libertad y la situación, pero con una referencia directa a la idea de pasado. Por una parte, ha hecho que su personaje reviva la acción que cometió en el sitio de Smolensko como dependiente de su entera responsabilidad, le ha obligado a verla como injustificada y a la vez absoluta. Pero, al mismo tiempo, ha acentuado también de un modo expreso la influencia de los factores objetivos, como para que el espectador los aprecie y valore independientemente de la subjetividad del personaje. El primero de estos propósitos se muestra en el hecho de que la tragedia de Franz, vista por él mismo, tiene un carácter mucho más metafísico que social. No proviene tanto del hecho de que haya sido torturador como de la conciencia lúcida de que lo ha sido, sin ningún atenuante, por una elección que ha brotado espontáneamente del fondo de su ser. Con gran maestría expresa Sartre esta intención en aquel conjunto de razones distintas que hace esgrimir al personaje para justificarse. No sabemos, en efecto, ni lo sabe él tampoco, si torturó para no sentir de nuevo la «abyecta impotencia» que experimentó ante el asesinato del judío, si lo hizo por una secreta inclinación hacia

el sadismo, porque quiso comprometerse hasta el final en el papel de soldado que el destino le había asignado, o por la voluntad de poder que inculcó en su espíritu la malsana pedagogía del padre. Si todas estas razones quedan en el aire o aparecen como confundidas en una zona de penumbra entre la verdad y la falsedad, la sinceridad y la mala fe, no debe de extrañarnos. Es que Sartre ha querido señalar intencionadamente que se trata de razones, motivos, causas, móviles que sólo se organizan, *a posteriori*, después del acto. Lo que cuenta es la acción. Ella es, una vez cumplida, la que actualiza la situación y da a cada uno de sus elementos un carácter y un sentido determinados. Antes de la acción y de su proyección hacia el futuro sólo hay un marco de condiciones inevitables, pero neutras, que se precisarán después retrospectivamente y, por ello mismo, serán siempre inciertas o problemáticas.

Sin duda estamos aquí dentro de la mejor ortodoxia de *El ser y la nada*, pero sólo parcialmente y desde la perspectiva subjetiva del héroe. Ya hemos indicado que al lado de esta exaltación de la idea metafísica de libertad, Sartre destaca también la influencia y el peso de los factores objetivos. Este segundo propósito complementario no sólo se percibe en el hecho de que el resurgimiento de Alemania resulta expresamente contrapuesto al mundo interior de Franz, como un poder que escapa totalmente a sus designios, en la idea de que Franz y su generación fueron las víctimas inocentes de la generación anterior, sino en el peculiar giro final de la obra en donde nuestro personaje parece aceptar el peso de los factores objetivos, entre ellos la parte de culpa que el padre se achaca en su desgracia y la que ha tenido el imperio industrial que aplasta a la familia. Fijémonos también en aquella figura poética con que Sartre envuelve el suicidio de Franz: la figura de que éste sólo ha sido una imagen escapada de la cabeza del padre y de que su muerte, en definitiva, sólo vendrá a significar el retorno a su lugar de origen. Todos estos aspectos objetivos sobresalen con tanta fuerza en el cuadro final de la obra, son pronunciados de un modo tan categórico por el viejo Von Gerlach, que en ellos parece expresarse el pensamiento de Sartre en la valoración de la tragedia de Franz.

De ser así, *Los secuestrados de Altona*, no obstante su clima intimista y existencial, reflejaría el profundo cambio experimentado por la filosofía de Sartre. Sería, como *El diablo y Dios* —*Kean* y *Nekrasof* en otro estilo—, un nuevo testimonio literario de este cambio.

ENTREVISTA A FEDERICO RIU*

Federico Riu es profesor de metafísica y de un seminario sobre Kant en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central; ex director de esa misma Escuela. Ha publicado un libro, *Ontología del siglo* XX, y numerosos ensayos breves; en la actualidad trabaja sobre tres temas —que en breve serán tres libros—: Sartre, Lukács y uno que posiblemente se titulará *Ontología y ontologismo.*

Pero quisiera, a más de esta imagen oficial, apretar en unas líneas un rasgo que —alumno, lector, contertulio ocasional— considero esencial en la obra del entrevistado. Riu es un pensador problemático; si se quiere, un ensayista en el sentido lukacsiano del término, un escritor de problemas y preguntas más que de respuestas y sistemas. Quien lea sus trabajos se encontrará con la biografía de un pensamiento especialmente dramático, quiero decir, contradictorio y lúcido. A la filosofía se debe llegar por la vida, nos dice en una de sus respuestas: ¿no está allí acaso la raíz de ese incesante acosar, tentar, replantear los problemas; de ese temple de insatisfacción, urgencia y rigor al cual es decididamente fiel? Se exige entonces a la filosofía no un «palacio de ideas» (así diría Kierkegaard), sino la tarea de construir —juego de vida y de muerte— la morada del hombre.

—En la actualidad usted escribe un libro sobre Lukács. ¿Significa ello un cambio de horizonte filosófico con respecto al que orientó sus búsquedas anteriores, concretamente el existencialismo? ¿Sería, en ese sentido, su Ontología del siglo XX *una especie de saldo de cuentas con ese tipo de filosofar?*

---

* Entrevista realizada por Fernando Rodríguez para la revista *Imagen,* n° 8, Caracas, 1 de septiembre de 1967, pp. 8-9.

—Ortega ha escrito que tardó muchos años en salir de la cárcel en que le había encerrado Kant. Es siempre difícil liberarse de los grandes filósofos. Ortega lo logró porque también lo era. Mi primera formación heideggeriana y existencialista obedeció mucho más a una motivación vital que epistemológica. Fichte ha dicho que la filosofía que se elige depende del hombre que se es. Hoy el existencialismo sigue pesando en mi espíritu como una zona problemática que no he abandonado y que posiblemente ya no abandonaré. Quiero señalar, sin embargo, en pocas palabras lo que acepto y rechazo de esta doctrina. Por un lado, el existencialismo me parece que ha reactualizado, con términos nuevos, una cierta dimensión metafísica del hombre centrada en la idea de finitud. Creo y siento que esta dimensión expresa una constante de nuestra conciencia existencial y que es, por tanto, irreductible a otros planos antropológicos. Admito, desde luego, su condicionamiento histórico, su mayor o menor auge cultural según las épocas —de crisis, de esplendor, etc—. Pero no llego hasta la convicción marxista de que sólo es la expresión ideológica de determinadas situaciones económico-sociales. Por otro lado, veo al existencialismo inscrito en una tradición técnica y escolar de la filosofía que se inicia con los griegos. Dentro de ella representa el intento de una renovación de la ontología como ciencia fundamental, frente a los movimientos lógicos y gnoseológicos de las escuelas neokantianas. Hoy me parece que este intento de renovación fue demasiado lejos. A través de Heidegger especialmente, la ontología degenera en ontologismo.

»Mi libro *Ontología del siglo XX* se mueve por el camino de esta última idea. No representa, sin embargo, ningún saldo definitivo con el existencialismo. En un momento dado necesité clarificar algunas líneas directrices de la ontología contemporánea y traté de retenerlas en forma de libro. Mi preocupación actual, siguiendo el mismo camino, se centra en un trabajo de valorización crítica sobre los límites y posibilidades de las ontologías de Heidegger y Sartre. Este trabajo es imposible si uno se limita a seguir acríticamente estas ontologías. Hay que probarlas. La ontología se prueba midiendo su efectividad para la fundamentación o el desarrollo de las ciencias particulares.

»En los últimos tiempos me he ocupado también del pensamiento de Lukács. Hay en esta ocupación, claro está, nuevos intereses y preocupaciones. El existencialismo me había alejado, en términos de

filosofía, de la problemática social y he tratado de acercarme a ella a través del marxismo. Si para este acercamiento he buscado la compañía de Lukács, se debe a que lo considero uno de los filósofos marxistas más importantes del presente siglo. A Lukács he dedicado un ensayo sobre la idea de reificación y voy a consagrarle otro sobre su teoría del realismo. Ignoro en realidad cuáles serán los resultados de estos trabajos para el futuro de mi actividad filosófica.

—La Crítica de la razón dialéctica *sartreana intenta ensamblar existencialismo y marxismo, una temática que supongo de especial interés para usted. ¿Es feliz este intento?*

—La relación entre marxismo y existencialismo no puede concebirse, según Sartre, ni como una prosecución de las tareas de *El ser y la nada*, ni como una ruptura definitiva. ¿Se trata entonces de una síntesis de ambas direcciones? Esto es lo que en el fondo afirma Sartre, pero no en un sentido escolar, sino histórico y dialéctico. La síntesis, según su criterio, no significa la mera fusión en unidad de dos doctrinas filosóficas surgidas independientemente una de otra y trabajadas después bajo una representación más general de sus temas particulares, sino el surgimiento histórico de una de ellas, del existencialismo, en el seno de la otra, el marxismo, como un momento en un comienzo independiente, que busca después la integración a través del movimiento histórico. El existencialismo viene a significar, según Sartre, la negación de la negación, es decir, la negación del marxismo vulgar que, a su vez, es la negación del verdadero marxismo. El resultado dialéctico es el levantamiento del marxismo a un nivel o estadio superior.

»Esta es la idea resumida que encontraremos en la primera parte del ensayo "Cuestiones de método". Allí se determina el surgimiento del existencialismo, en un plano histórico, sobre un fondo marxista. Se trata, sin embargo, del marxismo entendido como *Filosofía* que para Sartre equivale al "espejo de todos los conocimientos de una época". Sartre distingue entre ideología filosófica y Filosofía. La primera es una "especulación sobre el pensamiento viviente de los grandes muertos". La segunda, en cambio, constituye el suelo nutricio de la cultura y de la vida de una época. Ella surge del movimiento histórico y de su problemática y constituye el repertorio básico de ideas con las

cuales se percibe la realidad. Es con relación al marxismo entendido de esta forma o, como dice Sartre, al marxismo reflejado inmediatamente "en un horizonte de masas obreras" donde hay que buscar el primer estímulo histórico y social de su existencialismo. "Lo que nos interesaba —declara Sartre— eran los hombres reales con sus trabajos y sus penas; reclamábamos una filosofía que rindiese cuenta de todo sin darnos cuenta de que ya existía y que era ella justamente la que provocaba esta exigencia".

»Esta explicación, desde luego muy discutible, que nos propone Sartre en la primera parte de su ensayo, recibe después, en la Conclusión, una versión distinta. El existencialismo ya no se entiende como una ideología que busca integrarse al marxismo, sino como la única doctrina que puede aportar un fundamento a la antropología marxista. El marxismo, nos dice Sartre, se halla en un momento crítico. Ha olvidado el principio dinámico y gestor de la historia: el hombre, convirtiéndolo en un producto pasivo que explica desde el exterior por medio de leyes abstractas. Quedan dos alternativas: o el marxismo reconoce de nuevo este principio gestor a través del existencialismo, con lo cual esta doctrina "ya no tendrá más razón de ser, pues absorbida, superada y conservada por el marxismo dejará de ser una investigación particular para convertirse en el fundamento de toda investigación", o el marxismo no lo reconoce y el existencialismo seguirá apareciendo como "un fragmento del sistema caído fuera del saber" que por lo mismo será incompleto y necesariamente defectuoso.

»Como se puede apreciar, el planteamiento sartreano de la relación entre marxismo y existencialismo termina con una advertencia a los marxistas para que integren el existencialismo al sistema que ellos defienden. Como señala muy justamente Chiodi en su libro *Sartre e il marxismo* (Feltrinelli, 1965), resulta bastante curioso que una doctrina, calificada de ideología, termine autopostulándose como el fundamento del marxismo y de toda filosofía en general.

»Me parece oportuno separar estas dos explicaciones que nos propone Sartre sobre la síntesis del marxismo y el existencialismo. Con respecto a la primera, debo decir que me parece totalmente falsa. En *El ser y la nada* el existencialismo se entiende como una doctrina abiertamente antimarxista. Aparte de sus supuestos, de sus conclusiones, hay textos precisos sobre esta posición. Uno de estos textos

es el que aparece en la segunda parte de la sección dedicada al "psicoanálisis existencial". En este punto Sartre da una definición del espíritu de seriedad concebida en estos términos: consiste en "atribuir más realidad al mundo que a uno mismo". Una doctrina seria por excelencia, añade en seguida, es el marxismo y su tipo representativo: el revolucionario. "Marx pone el primer dogma de la seriedad cuando afirma la prioridad del objeto sobre el sujeto y el hombre es serio cuando se toma por un objeto". Dejando a un lado la incomprensión manifiesta del marxismo que revela este texto, no hay ninguna duda de la forma como Sartre situaba su propia filosofía frente a la de Marx.

»No puedo ya extenderme a analizar la segunda explicación que nos propone Sartre. Sólo quiero decir lo siguiente: si bien es cierto que Sartre ha eliminado de su existencialismo toda la carga trágica y pesimista que lo caracteriza en su primera época, también lo es que sigue conservando casi todo su aparato categorial. En los ensayos preliminares de la *Crítica de la razón dialéctica* se ve con claridad que los puntos de vista de Sartre para discutir el concepto de acción siguen siendo los de su primera gran obra. Encontramos allí la misma fluctuación ente el determinismo y el finalismo, el mantenimiento de la ambigüedad de la cópula situación-proyecto, la idea ontológica de libertad, el concepto de «elección original», etc. La introducción de todo este sistema conceptual en el materialismo histórico no puede provocar sino una modificación sustancial de sus premisas y conclusiones básicas.

—Heidegger y Sartre representan las expresiones más acabadas del existencialismo; sin embargo, hondas diferencias parecen separar a estos dos pensadores. El mismo epíteto de «existencialistas» ha sido, por caminos diversos, rechazado por ambos. ¿Cómo valora usted, cultural y filosóficamente, ambas corrientes?

—Creo que ambos tienen su importancia. No hay duda, por ejemplo, de que en el campo técnico y escolar de la filosofía, en el que pretende situarse el Sartre de *El ser y la nada*, la obra de Heidegger representa una contribución mucho más importante que la del filósofo francés. En Heidegger veo un planteamiento nuevo de la ontología. En Sartre sólo un replanteamiento muy original de la posición dualista que arranca en Descartes. En otros aspectos la relación

se invierte a favor de Sartre. La repercusión en el campo general de la cultura contemporánea de la obra del pensador francés ha sido muy superior a la de Heidegger. Esto no se explica por el carácter literario, polémico, sugestivo de esta obra, sino porque emana de otro temperamento y de otras inquietudes. Sartre es un pensador mucho más cercano al destino del hombre actual. En su obra se reflejan como en un gran mosaico, nuestras inseguridades, nuestras dudas y nuestras esperanzas. Además, Sartre nunca ha vivido con el patetismo de un Kierkegaard o la profundidad ampulosa y profesoral de un Heidegger las experiencias del existencialismo que ha compartido y expresado con notoria originalidad. A ello ha contrapuesto siempre su voluntad de ser un hombre de su siglo, despierto a todos los sucesos importantes, a todos los conflictos. A diferencia de él, Heidegger empezó muy pronto a refugiarse en las alturas de la especulación metafísica, siguiendo un camino tradicional en el idealismo alemán.

—No obstante, hay en Heidegger una cierta toma de posición crítica frente a la sociedad burguesa. ¿Qué opina usted de ella?

—Su visión de la época, en lo que suele llamarse su segunda filosofía después de *Ser y Tiempo*, está totalmente mistificada por el carácter de esta especulación. En un ensayo como «La cuestión de la técnica» esto aparece con toda claridad. En este ensayo se trata de una crítica desilusionada al mundo capitalista. Se denuncia en él la alienación y desfiguración del hombre que se convierte, como todo ente, en «material disponible», stock, mercancía al servicio de una monstruosa producción industrial. Sin embargo, todo el fenómeno es puesto cabeza abajo desde el momento en que Heidegger lo relaciona con su concepción metafísica de la «historia del ser». Algo tan evidente como el hecho de que la técnica funciona determinada por un cuadro económico y social, que el hombre se hace mercancía dentro del sistema capitalista es pasado tranquilamente por alto y reducido a una manifestación derivada de un supuesto «ocultamiento del ser».

—¿Cómo concibe usted hoy el compromiso del intelectual con su tiempo?

—Me parece innecesario decir que todo intelectual está, en una u otra forma, comprometido con su tiempo. Ahora bien, si lo que

usted me pregunta es si este compromiso tiene que ser político, escoger entre alguna de las grandes ideologías en pugna, estar al servicio de la contemplación o de la *praxis*, le diré que esto depende de las convicciones y las ideas de cada quien. Lo único que me parece indispensable es que el intelectual se comprometa ante todo a defender las condiciones que garantizan el libre ejercicio del intelecto. Sobre este punto quiero decir que la visión del hombre-masa, en el capitalismo, y la del joven chino uniformado que esgrime estúpidamente el catecismo de Mao, me producen la misma repugnancia. Estoy contra los culpables de estas dos formas de la miseria humana.

EL CINE COMO REFLEJO DE LA REALIDAD*

I

En el cuarto tomo de su *Estética* (edición Grijalbo), Lukács sitúa al cine al lado de la música, la arquitectura, la artesanía y la jardinería, dentro de un capítulo titulado «Cuestiones liminares de la mimesis estética». Afirma que lo característico de todas estas manifestaciones artísticas es que llevan a cabo un «reflejo doble» de la realidad. ¿Qué significa este concepto? Antes de responder esta pregunta creemos que vale la pena presentar, en forma general, una visión de la teoría lukacsiana del reflejo estético simple. Por razones de concreción y sencillez, nos guiaremos por dos textos significativos del ensayo de Lukács, *Arte y verdad objetiva*, publicado en 1934.

A) En el primero de estos textos, Lukács señala que el reflejo estético consiste:

> en proporcionar una imagen de la realidad, en la que la oposición de fenómeno y esencia, de caso particular y ley, de inmediatez y concepto, etc., se resuelve de tal manera que en la impresión inmediata de la obra de arte ambos coincidan en una unidad espontánea, que ambos formen para el receptor una unidad inseparable. Lo general aparece como propiedad de lo particular y de lo singular; la esencia se hace visible y perceptible en el fenómeno; la ley se revela como causa motriz específica del caso particular expuesto especialmente. Engels expresa esta manera de ser de la plasmación artística de un modo muy claro, al decir a propósito de la caracterización de las figuras en la novela: «cada una es un tipo, pero al mismo

* *Cine al día*, Caracas, n° 5, septiembre de 1968, pp. 9-13.

> tiempo un determinado individuo particular, un éste, como dice el viejo Hegel, y así ha de ser».

Dice pues Lukács, en este texto, que todo gran arte debe proporcionar una imagen de la realidad, en la cual los componentes constitutivos de ella, en oposición dialéctica:

a) esencia-fenómeno;
b) ley general-caso particular;
c) concepto-representación inmediata,

aparezcan formando una unidad inseparable y espontánea, directamente aprehendida por el receptor. Y añade Lukács, a continuación, que esto sólo es posible en la medida en que:

a) lo general aparezca como propiedad de lo particular y lo singular;
b) la esencia se haga perceptible en el fenómeno;
c) la ley se revele como causa motriz específica de lo singular.

Esta peculiar puesta en unidad de los componentes estructurales de la realidad —se sobreentiende, de la realidad histórica y social, por un lado, de la realidad natural antropomorfizada, por otro— es lo que distingue al reflejo estético del científico y el cotidiano. En efecto, el reflejo científico de la realidad relaciona también los anteriores elementos estructurales, pero de un modo totalmente inverso al arte. Se trata de una relación en la que: a) lo particular aparece como un caso cualquiera de la ley general: b) el fenómeno se hace perceptible como manifestación derivada de la esencia: c) la representación inmediata aparece determinada por la representación general. El reflejo científico de la realidad, en suma, reduce el fenómeno, el caso particular, la representación inmediata —por respecto a la ley, esencia, concepto— a la condición de «uno de tantos», «uno cualquiera». O expresado en otra forma: no resume y condensa la teoría general en un individuo concreto —este átomo, este rayo, esta batería, etc.—, sino que lo hace simple expresión verificable o aplicable de la teoría general.

Sería totalmente erróneo creer que el reflejo estético significa, en contra, un abandono de lo general, la ley, etc., en beneficio exclusivo de lo singular indeterminado. Ocurre todo lo contrario. El valor del arte, como reflejo de la realidad, lo que hace de él, en cierto modo, un tipo privilegiado de conocimiento, es que proporciona también una imagen adecuada de los elementos estructurales de la realidad, pero con esta diferencia, que así como la ciencia utiliza un procedimiento abstractivo, el arte emplea un procedimiento condensativo. Mientras la ciencia abstrae lo general y lo mantiene separado en forma de sistema teórico, el arte lo encarna y condensa en lo particular en forma inmediata, sensible, directamente aprehensible.

Esta condensación o encarnación sensible de lo universal en lo particular y singular, recibe en Lukács, siguiendo la tradición de la estética marxista —que a su vez sigue aquí la tradición hegeliana y clásica— el nombre de tipo. Lukács define la idea de tipo del siguiente modo:

> En la representación del tipo, en el arte típico, se unen lo concreto y lo legal, lo eternamente humano y lo históricamente determinado, lo individual y socialmente general. Así pues, las direcciones más importantes del desarrollo social reciben adecuada expresión artística en la configuración de tipos, en el descubrimiento de situaciones típicas y caracteres típicos.

En otro texto nos dice:

> El tipo no se convierte en tal como consecuencia de su medianía, pero tampoco por su carácter individual, sino porque en él concurren todos los momentos humanos y socialmente esenciales y determinantes de un tiempo histórico, de que la creación de tipos muestra estos momentos en su más alto nivel evolutivo, en el desarrollo más extremo de las posibilidades guardadas en ellos, en la más extensa representación de extremos que concretiza a la vez el cenit y los límites de la totalidad del hombre y del período.

Este último texto es particularmente ilustrativo. El tipo, nos dice Lukács, no es ni un término medio ni un común denominador de los casos particulares; es, antes bien, desde el punto de vista categorial, un «universal concreto», es decir, un objeto de nueva índole que sintetiza los elementos concretos del caso singular y los abstractos y generales de lo universal. Pero esta síntesis, dice Lukács, debe ser tal que en y por ella se expresen, en su forma más extrema, en su más alto nivel, los momentos y las tendencias dominantes de una totalidad histórica.

Ahora bien, si definimos el arte como reflejo de la realidad, ¿dónde buscar y descubrir estos particulares típicos privilegiados que condensan en su limitado perfil la infinidad extensiva de la totalidad? La respuesta de Lukács a esta pregunta es precisa y contiene el principio fundamental de su teoría del reflejo. La respuesta es: en concreto, en ninguna parte. Los tipos son el producto de la imaginación creadora del artista. El reflejo estético de la realidad no equivale, como suele pensarse equivocadamente, a una mera copia fotográfica de la realidad, ni implica tampoco una castración de la facultad creadora del artista. Por el contrario, la exige en su más alto grado. El genio de un artista se pone a prueba precisamente en su capacidad para configurar y dar vida a aquellos casos particulares y singulares que la realidad cotidiana nunca manifiesta directamente y que encarnan, por medio de su aventura singular, de su carácter, de sus pasiones, lo peculiar y representativo de la totalidad de una época. Por el contrario, la fidelidad, mal entendida, a lo inmediato, la obsesión por los detalles, el apoyo en el documento y en el reportaje, no dan nunca un reflejo adecuado de la realidad. Aunque en tales formas de captación estamos aparentemente lo más cerca posible de la realidad, de hecho estamos a la mayor distancia: pues lo real no es lo inmediatamente percibido, lo concreto no coincide con el puro fenómeno, la profusión de detalles no expresa el verdadero ser. Si la realidad histórico-social-humana es dialéctica, es decir, constituye una totalidad dinámica de partes o elementos interrelacionados, entonces el verdadero ser de cada uno de ellos sólo puede captarse en relación con el todo.

Hagamos en este punto otra observación importante. Se trata de ver —y es algo que se deriva de lo dicho— que en la base de la idea lukacsiana de tipo, y en la base de la teoría del reflejo, funciona

como fundamento una determinada y exclusiva concepción de la realidad: la concepción marxista. Esto quiere decir que no toda forma de unidad entre lo particular y lo universal, no cualquier modo de concentración del segundo en el primero, constituye sin más un tipo. Para entendernos de inmediato: el Roquentin de *La náusea* de Sartre, que condensa en forma extrema la realidad metafísica del hombre como «ser arrojado en el mundo», no constituye en un sentido estrictamente lukacsiano del término, ningún tipo. Antes bien, representa la desfiguración y mixtificación de lo típico, pues en Roquentin la exageración de la subjetividad metafísica del hombre llega a tales extremos que la relación social del hombre con el mundo del capitalismo, es decir, su ser social, resulta prácticamente eliminada. Lo típico no equivale sino a la concentración universal-particular del carácter concreto de una situación histórica. Y los aspectos unilaterales de la subjetividad, la dimensión metafísica, etc., sólo serán típicos en la medida en que aparezcan plasmados en relación con el todo.

B) Pasemos ahora a un segundo texto significativo del ensayo *Arte y verdad objetiva*. Dice así:

> Toda obra de arte importante crea su «mundo propio». Las personas, las situaciones, el curso de la acción, etc., poseen una cualidad particular que no le es común con otra obra de arte alguna y es absolutamente distinta de la realidad cotidiana. Cuanto más grande es el artista, con tanta mayor concisión se pone de manifiesto, en todos los detalles, dicho «mundo propio».

Se impone aquí, ante todo, la siguiente distinción fundamental. «Mundo» quiere decir en este texto lo mismo que *totalidad*. Este concepto constituye, como es sabido, una de las categorías fundamentales de la filosofía marxista. Significa, en líneas generales, que los fenómenos históricos, tanto objetivos (productos, instituciones, etc.) como subjetivos (formas de conciencia, estados afectivos, modos de pensar, etc.), no existen en la realidad como elementos heterogéneos, como mera suma o agregado molecular, sino como partes interdependientes de un todo en proceso. «Mundo propio» en cambio significa, en el mismo texto, lo mismo que la totalidad peculiar y particular de

cada obra de arte y se refiere, en el caso de la novela, por ejemplo, a la interrelación creada por el artista entre personajes y situaciones, dentro de la trama que los impulsa y los cambia.

Lo que debemos retener de esta distinción, para el tema que ahora nos ocupa, es que la configuración de un «mundo propio», en el sentido indicado, constituye la *mediación* indispensable para que una obra de arte pueda reflejar una determinada realidad histórica y social. De nuevo vemos que el reflejo estético de la realidad, en el sentido de Lukács, nada tiene que ver con la idea de copia fotográfica. El «mundo propio», como el tipo, es una configuración creada por el artista «absolutamente distinta» de la realidad cotidiana inmediatamente dada. El «mundo cotidiano» es siempre con respecto al espectador igualmente cotidiano un abigarramiento de hechos, situaciones, comportamientos, que se ahogan y diluyen en la pura inmediatez o se agrupan en forma meramente contingente dentro de un marco espacial y temporal extraordinariamente limitado. Por el contrario, corresponde a las posibilidades más genuinas de la obra de arte el proporcionar al espectador, en una forma inmediata, una visión *intensiva* de la totalidad, el reflejarla a través de su «mundo propio», precisamente a través de la interrelación de unos cuantos destinos y unas cuantas situaciones concretas. Sobre esta posibilidad nos indica Lukács lo esencial en esta breve cita tomada de su ensayo *Balzac y el realismo francés*: «...se plantea la cuestión de si la base social de la grandeza artística y de la fuerza plasmadora de la novela es la unidad o bien la dualidad entre el mundo interno y el externo». Aquí expresa Lukács el principio clave de la posibilidad artística de la plasmación de un mundo. Sólo cuando una obra de arte logra elevar y mantener como criterio rector el principio de que el ser del hombre es la expresión de una relación dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo, sólo cuando los momentos interiores de la subjetividad se ponen en función de la objetividad concreta, se plasman, no de una manera autónoma y abstracta, sino en interrelación con los demás factores objetivos de la vida social, y a su vez estos factores objetivos son presentados como mundo interiorizado por los hombres, como correlatos de sus acciones y pensamientos, puede la obra de arte constituirse en reflejo de la realidad. Toda acentuación unilateral del interior o el exterior o, en último caso, su ruptura, por más interesante y sugestiva que sea, reduce en proporción aquella posibilidad.

En relación con este punto de vista ha orientado Lukács su crítica de la literatura contemporánea y sus exégesis particulares de la novela psicológica, del expresionismo y el vanguardismo. También sobre esta base se opone, como puede verse en su artículo de 1932, el «Reportaje o configuración», a las tendencias objetivistas de la novela-reportaje, hoy actualizadas —y recibidas con gran admiración y poca crítica— en la obra de Capote, *A sangre fría.* Por último, se mueven igualmente por el mismo camino sus críticas a las tendencias formalistas del arte por el arte, el arte puro, etc.

C) No quiero terminar este artículo meramente introductorio, sin señalar algunas observaciones críticas que hoy se hacen a la concepción lukacsiana del reflejo estético y del arte en general. Algunas de estas observaciones provienen del mismo campo marxista. Della Volpe, por ejemplo, en su conocida *Crítica del gusto*, resume de este modo lo positivo y lo negativo de la concepción lukacsiana del arte. Lo positivo: el haber sustituido el método hegeliano de la interpretación estética por otro más concreto; el haber aclarado el problema del contenido frente a las tendencias del «arte por el arte» y el formalismo; los análisis sobre la novela clásica burguesa, sobre Tolstoi, etc. Lo negativo: la teoría de lo típico, su concepción del realismo, de base filosófica; la preeminencia casi exclusiva de los análisis de contenido con un total descuido de los problemas lingüísticos y técnicos de la creación literaria. Por otra parte, Della Volpe considera también que la teoría lukacsiana del realismo procede fundamentalmente de una mala lectura de las opiniones de Engels sobre Balzac y de Lenin sobre Tolstoi. Según Della Volpe, lo que Engels y Lenin elogian respectivamente en los dos escritores mencionados es su capacidad para presentar la verdadera realidad «tanto en sus aspectos progresistas como reaccionarios».

> El error de Plejánov y de Lukács —prosigue el mismo crítico— es no haber entendido este fondo de la lección de Engels y de Lenin y el error es grave en sus interpretaciones sustancialmente carentes de comprensión de un Ibsen o un Flaubert. El liberal e inquieto demócrata que fue Ibsen (al que se debe una representación no superada de la hipocresía cruel y la

> mentira burguesa, de las antinomias internas de la moral individualista) y el agnóstico en política que fue Flaubert (al que debemos el descubrimiento de uno de los rasgos más profundos de la moral burguesa: el vicio de la romántica evasión de la mujer burguesa) no son en absoluto menos instructivos que un Balzac o un Stendhal.

Estas críticas de Della Volpe apuntan directamente al centro mismo de la concepción de Lukács. En efecto, el punto problemático de esta concepción es la relación fundamental que ella establece entre reflejo de la realidad y reflejo estético en el sentido de la *teoría del realismo*, es decir, por medio de las ideas de «tipo», «mundo propio», «totalidad», etc. La forma fija en que Lukács mantiene esta relación y, sobre todo, la explícita de una nueva manera invariable y monótona a través de los modelos de la gran novela clásica burguesa, producen a la postre una impresión de dogmatismo, de falta de sensibilidad o gusto respecto a las formas y tendencias de la literatura posterior. No solamente esto. La orientación preferente de Lukács por el análisis de contenido, desde un punto de vista ideológico, hace que desaparezcan de su horizonte crítico todos los problemas relativos a la revolución formal, lingüística, etc., operados en la literatura después de Balzac. Por último hay que destacar también el hecho de que Lukács, dentro de una tradición hegeliana, se ha excedido demasiado en considerar el arte, y particularmente el arte literario, desde el punto de vista del materialismo dialéctico, es decir, como una forma de conocimiento: ello deja poco lugar al aspecto de libre creación, invento, libertad, aventura, que es también inherente y esencial a toda praxis artística.

II

Los aspectos generales del reflejo estético, que acabamos de exponer en la parte anterior, sólo son fructíferos en la medida en que se precise su carácter particular en los distintos campos específicos del arte. Para referirnos directamente al cine, objeto de este artículo, la tarea es mostrar cómo acontece, dentro de su medio homogéneo, la refigura-

ción estética de la realidad y cómo ella se distingue de las demás expresiones artísticas. Las preguntas a formular son, entre otras, las siguientes: ¿cómo elabora el cine, a diferencia de la épica, la tragedia o de otras expresiones estéticas, mucho más afines, la imagen de la realidad? ¿Qué procedimientos utiliza? ¿Cabe hablar en el cine de «tipicidad», «mundo propio», «totalidad intensiva», etc.? ¿Cuáles son sus posibilidades y limitaciones?

Las respuestas de Lukács a estas cuestiones deben ser vistas mucho más como sugerencias y puntos de vista preliminares, que como posiciones de una doctrina elaborada. En rigor, no hay en la obra de Lukács ninguna teoría sobre el cine. Ni siquiera cabe hablar en esta obra de una verdadera ocupación sobre la materia. Si uno repasa, por ejemplo, la muy completa bibliografía lukacsiana que figura en el libro de homenaje publicado en 1965 por la editorial alemana Luchterhand, con ocasión de los ochenta años del filósofo (*Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*, Luchterhand, Neuwied, 1965), llama la atención el hecho de que sólo figuren dos escritos sobre el cine: uno publicado en 1913, en el diario alemán *Frankfurter Zeitung*, titulado «Reflexiones sobre una estética del cine» y otro, de 1965, escrito como prólogo a la obra de Aristarco, *La disolución de la razón*. Por tanto, el único texto verdaderamente importante de Lukács sobre el cine es el que aparece en la sección IV de la primera parte de su *Estética* —algunas de cuyas cuestiones se anticipan ya en una carta de 1958 dirigida a István Mészáros.

También en este texto de la *Estética,* y a juzgar por la bibliografía utilizada —escasa y anticuada—, uno percibe la poca información de Lukács sobre la materia, no obstante que se planteen allí cuestiones trascendentales desde el punto de vista de la filosofía del arte. El propio Lukács, en el citado prólogo a la obra de Aristarco, confiesa que, aunque se ocupó del cine en su juventud, en un momento en que estaba en el centro de la discusión el problema de si el cine era o no un nuevo arte (sobre este punto versa principalmente su breve ensayo de 1913, «Reflexiones sobre una estética del cine»), le ha faltado tiempo para adentrarse adecuadamente en las cuestiones específicas del arte cinematográfico. Igualmente, en la ya mencionada carta a Mészáros declara textualmente: «soy un indolente frecuentador de salas de cine y conozco muy poco de la producción

fílmica». Sin duda, ambos aspectos se ponen de relieve en el texto de la *Estética.* Lo verdaderamente importante que allí se expone no puede ser juzgado en relación con la extensa y compleja problemática cinematográfica actual y ni siquiera con respecto a la extraordinaria evolución experimentada por este arte —Lukács sólo maneja como referencia unas cuantas películas—. Debe ser visto mucho más en función de sus principios estéticos fundamentales y de su filosofía del arte, en la cual la perspectiva histórico-social juega un papel determinante. Se trata pues de una aplicación de estas premisas a lo específico del cine, de manera que su trascendencia sólo puede medirse con respecto a ellas. Por esta razón hemos iniciado este artículo con un esbozo de la teoría lukacsiana del reflejo estético.

Empecemos nuestra exposición con el concepto de *reflejo doble*, que caracteriza, según Lukács, el modo como el cine refigura la realidad. Se trata de una categoría propia del dominio fílmico, aplicada también por Lukács —con las correspondientes diferencias— a otras artes como la arquitectura, la música, la artesanía y la jardinería. *Reflejo doble* quiere decir que el reflejo propiamente estético no obra directamente sobre la realidad inmediatamente percibida o vivida (realidad en sentido cotidiano), sino sobre una previa refiguración de la misma. Ésta se constituye entonces en un intermediario indispensable entre la forma estética y la objetividad original. El hecho de que Lukács, bajo esta idea, ponga a la música en un mismo plano categorial con las otras artes mencionadas, ameritaría una amplia discusión que ahora no podemos emprender. En el caso del cine, que ahora nos ocupa, la cuestión parece mucho más obvia y convincente. El arte cinematográfico opera sobre la base de la fotografía en movimiento, que supone ya un primer reflejo de la realidad. En la medida en que la fotografía es ya de por sí un medio independiente de lo estético —sujeto a sus propias exigencias técnicas, a limitaciones y posibilidades concretas—; en la medida, además, en que constituye una refiguración neutral de la realidad, próxima, aunque distinta, al reflejo cotidiano, cabe hablar con entera propiedad de *reflejo doble.*

Precisemos de inmediato que esta idea de *reflejo doble* es utilizada por Lukács en relación directa con su teoría del *realismo.* No se trata pues de la cuestión de si el cine, a partir del reflejo fotográfico, puede o no producir experiencias estéticas nuevas —cosa que

es evidente—, sino de la cuestión, para Lukács fundamental, de si el cine, sobre la base de la fotografía, es capaz de configurar una imagen estética de la realidad *qua* totalidad, como la que suministran la novela o el drama. El hecho de que la peculiaridad del diálogo cinematográfico no pueda rebasar el nivel del habla cotidiana inmediatamente vinculada a la acción concreta de los personajes; el hecho de que el cine reproduzca la realidad con máxima objetividad e inmediatez; el que tenga que valerse necesariamente de la imagen sensible, de carácter fenoménico, etc., pone la cuestión del reflejo estético de la realidad en un plano *sui generis*. Pensemos un momento, por vía de ilustración, en la idea de tipo. Hemos dicho antes que representa un universo concreto. Entraña la posibilidad de condensar alrededor de una figura singular, de un éste, los rasgos esenciales de la totalidad de una época. En el campo de la literatura, a través de la palabra como medio expresivo, esta esencialidad puede elaborarse, en forma muy amplia, con toda clase de descripciones sobre el mundo interior y exterior del personaje, con una gran riqueza y libertad de medios auxiliares para plasmar su conexión con el todo social. En el cine, por su propia índole expresiva, hay que apelar a otros recursos. El tipo sólo puede plasmarse a través de la imagen sensible, de un individuo concreto que aparece ante nuestros ojos inmediatamente dado. Es evidente que cualquier forma de condensación universal y esencial, que rebase sus límites singulares pero que, al mismo tiempo, se presente fundida inmediatamente en ellos, no puede obtenerse sino a través de imágenes igualmente visuales de carácter fenoménico. La peculiar relación entre fenómeno y esencia, que es posible en la literatura por medio del concepto, la narración, la descripción interpolada, etc., tiene que buscarse y darse en el cine en una forma completamente distinta. Lo mismo ocurre con los conceptos de «totalidad intensiva», «relación sujeto-objeto», etc. En todos estos casos el problema no se limita a examinar la posibilidad de este tipo de plasmaciones, sino a discutir también el grado de profundidad y riqueza espiritual que puede obtenerse con ellas. En un sentido más amplio se trataría de dilucidar si el cine, como reflejo estético de la realidad, en el sentido de Lukács, tiene que someter necesariamente la elaboración de su forma estética a los principios antes señalados (tipo, totalidad, etc.) o si, por el contrario, posee otros de naturaleza distinta.

El texto de la *Estética* se limita a presentar estos problemas y sólo suministra, en *passant*, algunas reflexiones preliminares y orientadoras. Podríamos destacar, por ejemplo, la idea de tono emocional que, según Lukács, juega en el cine un papel fundamental equivalente al que juegan en la literatura los aspectos conceptuales e ideológicos. Insisto en las comparaciones que establece entre cine, teatro y novela, en sus breves reflexiones sobre el guión cinematográfico, etc. Se trata en general de puntos de vista que carecen de un desarrollo suficiente. Una cuestión, en cambio, que sí nos parece importante y sobre la cual deseamos extendernos un poco, es la relativa a la relación entre forma y contenido, ya abordada por nosotros. Por su importancia, como veremos enseguida, esta cuestión afecta a la *Estética* de Lukács en su totalidad.

Pensemos de nuevo en el concepto de *reflejo doble*, característico del cine. Es inevitable plantearse la cuestión de si este concepto tiene que limitarse a cierto número de artes o es, por el contrario, una característica esencial del arte en general. Todo arte parece que opera a través de un reflejo intermediario que, en cuanto a la forma, posee su propia autonomía y sus exigencias intrínsecas. En la literatura, por ejemplo, este intermediario es el lenguaje. No estamos de acuerdo con Lukács cuando sostiene que la diferencia entre literatura y cine, con respecto al tipo de reflejo, es que en la primera la forma estética obra directamente sobre la realidad cotidiana. La diferencia entre «lengua» y «habla», en el sentido de Saussure, proporciona un criterio evidente para entender que la literatura trabaja sobre la base de la «lengua» como forma de expresión social, sujeta a leyes y principios estructurales, que el escritor debe respetar o que tienen un efecto determinado independientemente de la conciencia explícita que tenga sobre ellos. En una perspectiva no estructural, sino historicista, es igualmente obvio que las formas de la lengua literaria se desarrollan y cambian en conexión con formas anteriores y con la evolución del lenguaje social. Existe una historia de la lengua literaria y de sus técnicas y recursos formales. En todos los casos, una obra literaria es antes que nada una refiguración de la lengua cotidiana. Es decir, la lengua literaria no opera directamente sobre el contenido, sobre la realidad, sino a través de una primera refiguración que lleva a cabo la lengua cotidiana —la que habla el escritor cuando mentalmente esboza el carác-

ter de un personaje o de una situación— y, en un segundo grado, desde el punto de vista de la novedad y la creación, a través del lenguaje literario anterior ya objetivado. Si retenemos este aspecto veremos que ya no sólo el concepto de *reflejo doble*, sino el de reflejo estético, representan, en la forma en que los concibe y desarrolla Lukács, problemas críticos de gran envergadura.

Preguntemos, por ejemplo: ¿en una obra literaria, en dónde reside lo estético del reflejo estético? A juzgar por las ideas de Lukács lo estético residiría, no en la forma de traducir la realidad a través del lenguaje, sino en las formas de sintetizar y elaborar el contenido. Estas formas de elaboración se distinguen, sin duda, de las que son propias de un género como la historia —para referirnos a una ciencia cuyo objetivo es suministrar una idea de la totalidad—. Lo estético del reflejo estético reside en la configuración de tipos, en la totalidad intensiva, etc., es decir, en el modo de organizar la materia o el contenido. Sin embargo, es evidente que lo estético no reside en esto, o no exclusivamente por lo menos, sino en la forma de expresión, en el lenguaje que cada arte emplea. Cualquier lector, por ejemplo, es capaz de sentir estéticamente la belleza de la lengua, de percibirla en su propia consistencia y esplendor. De ver cómo informa, bajo su propia aura, el contenido. Si el lector pasa por alto este aspecto, si por su grado de formación o de cultura no lo capta, puede asegurarse que no ha captado tampoco el elemento estético de la obra. Pues el contenido puede despertar, sin duda, reacciones sentimentales, juicios de valor, etc., pero un verdadero sentimiento estético está ligado indisolublemente al modo en que este contenido resulta expresado.

Estas mismas consideraciones deben extenderse al campo del cine. La forma estética de su peculiar reflejo de la realidad hay que encontrarla, sobre todo, en el lenguaje fílmico, que es, como en el caso de la lengua literaria, una refiguración de los elementos intrínsecos de la fotografía. Por esta razón tiene que existir, en lo que respecta al valor estético de una película —como existe respecto de una obra literaria—, una diferencia notable entre la vivencia del simple espectador y la vivencia del entendido que ve el contenido a través de una sensibilidad y un conocimiento que le permiten aislar y distinguir, dentro si se quiere de una captación inmediata de contenido y forma, los caracteres propios de esta última. Con esto no pretendemos

negar el valor general de las tesis de Lukács sobre el realismo. Sin duda, un verdadero arte sólo existe cuando es capaz de reflejar el contenido de una forma total e intensiva. Donde se trata de un puro y simple juego formalista, donde el lenguaje propio se desentiende de la realidad y se impone en y por sí mismo, puede haber sentimientos estéticos, pero faltará siempre la plenitud y el carácter sublime del verdadero arte. Sólo queremos volver a recordar que Lukács, por el hecho de que arranca de la tradición estética de Hegel, por un lado, y del materialismo dialéctico, por otro, tiende a considerar el arte como una forma de conocimiento, como una especial captación de la realidad, que se distingue por su modo de reflejar el contenido. Esto lo lleva a minimizar los aspectos formales y con ello el carácter de vida y creación que hay en todo arte.

REALIDAD Y FILOSOFÍA
JULIÁN MARÍAS*

Todos sabemos el papel importante que juega el periodismo en la difusión y objetivación de la cultura entre las grandes masas. En Venezuela este papel no se cumple adecuadamente por dos defectos perfectamente subsanables. Consiste el primero en que el tiempo de la cultura se mide y vaticina con cierta caprichosidad. Impera una notable confusión de niveles en la selección e importancia de los fenómenos culturales que se reseñan. El otro defecto es que se administran los adjetivos con mano demasiado pródiga y alegre.

Este último defecto se pone de manifiesto en la entrevista que hace poco el redactor de *El Nacional,* Lorenzo Batallán, hizo al profesor español Julián Marías. En la introducción que encabeza esta entrevista afirma el periodista que Julián Marías es «una de las grandes figuras del pensamiento moderno». Salvo que el señor Batallán posea alguna idea personal sobre lo que significa ser grande en filosofía, no me explico por qué distinguió y confundió al visitante con semejante epíteto desmesurado. Los grandes de la filosofía, hoy, como en todas las épocas, son escasos. A su lado el profesor Marías ocupa merecidamente su puesto de pensador, pero de un modo incomparable. Ni su obra, que es mucha, ni sus teorías —que son también muchas porque Ortega teorizó exclusivamente sobre todo—, pueden parangonarse con las de los cuatro o cinco nombres ilustres que han orientado el pensamiento filosófico de nuestro tiempo.

Tuve ocasión de oír dos de las tres conferencias que el profesor Marías dictó en Caracas. La primera, bajo el sugestivo nombre de «La justificación de la metafísica», y la segunda, bajo el no menos sugestivo de «La realidad de Occidente». Supuse, claro está, que

* *Circa* 1968.

quien se atreve a vérselas en público con semejantes títulos de altura tendría alguna cosa importante que decir. Pero supuse en falso. El profesor Marías, con vuelo de perdiz, corto y rasero, apenas si dijo dos o tres cosas interesantes entre un cúmulo incalificable de superficialidades e intrascendencias. En la primera de las conferencias ni siquiera diseñó la perspectiva desde la cual puede intentarse en firme la justificación de la metafísica. En la segunda, confundió lamentablemente la complicada y profunda realidad de Occidente con una vacua retórica de «slogans» políticos e historiográficos.

No sé qué habrá pensado el profesor Marías al leer en uno de nuestros periódicos más importantes el calificativo de «grande» con que gratuitamente se le señaló. Pensó, tal vez, que en materia de filosofía estamos peor que los cavernícolas de Platón. Debió creer que estamos en una mina. Sin embargo, nuestra situación es bien distinta. En Venezuela hay un grupo de profesores de filosofía que saben con toda precisión qué cosa significa ser grande en la milenaria historia de su especialidad y en la de los tiempos que corren. Cualquiera de ellos hubiese indicado gustosamente al señor Batallán, la medida exacta del pensamiento del profesor Julián Marías.

NOUVEAU ROMAN Y REIFICACIÓN*

Como es sabido, existe una sugestiva interpretación del *nouveau roman* hecha por Goldmann (véase su *Sociología de la Literatura*), que pone en conexión las obras representativas de esta «experiencia» literaria —especialmente las de Robbe-Grillet— con la idea marxista y lukacsiana de la reificación. Goldmann considera como un punto de vista hermenéutico, válido e importante, la afirmación de que el *nouveau roman* no es ni un experimento formal, ni una tentativa por evadir la realidad, sino un esfuerzo consciente y deliberado para reflejar, en el dominio de la literatura, los caracteres esenciales de la sociedad contemporánea. Este propósito deliberado cree constatarlo Goldmann —particularmente Robbe-Grillet— por el hecho de que en las novelas de este autor existe no sólo una marcada disolución de la forma clásica del personaje novelesco —tendencia que ya se encuentra en el estadio anterior de la novela: Kafka, Joyce, Musil, etc.—, sino una correlativa y sistemática intención en presentar, bajo formas exageradas, la autonomía de los objetos. Ambos caracteres, según Goldmann, corresponden al fenómeno de la reificación, en la sociedad capitalista, el cual consiste en que los productos sociales —económicos, jurídicos, culturales, etc.— aparecen y subsisten ante la conciencia y la praxis de los hombres que los producen como entidades autónomas, a las cuales se supeditan.

Quisiéramos exponer algunas dudas sobre esta interpretación sociológica del *nouveau roman* que nos propone Goldmann. ¿Bastan los dos caracteres antes señalados —disolución del personaje y autonomía del objeto— para interpretar las novelas de Robbe-Grillet como una exposición intencionada del fenómeno de la reificación?

---

* *Imagen*, Caracas, nº 35, 15 de octubre de 1968, pp. 6-7.

No nos parece. La utilización crítica de esta categoría histórico-social sólo resulta adecuada —en el sentido estético de Lukács— si en el dominio de la literatura la hacemos funcionar en conexión con otra idea fundamental de este filósofo: la del realismo. Esto significa que el criterio que permite decidir cuándo y cómo una obra literaria configura en su temática el fenómeno de la reificación hay que buscarlo en la forma en que ella refleja la realidad social. No toda obra que destaque la autonomía del mundo objetivo y la correlativa pasividad del sujeto debe considerarse sin más como una obra que ejemplifica el fenómeno que estamos estudiando. Esto no ocurre cuando aquella autonomía del objeto, a que hemos hecho referencia, resulta elaborada de un modo metafísico o de un modo artificial, mediante recursos puramente formales. Un ejemplo del primer caso es *La náusea* de Sartre. En esta novela hay, en el fondo, un propósito de crítica social.

Roquentin, el personaje principal, encarna en cierta medida la apatía, la desilusión, la falta de ideales que, según cierto tópico, caracterizan al hombre de la sociedad capitalista. Encontramos también, en grado exagerado, la descripción de un mundo en el cual la relación sujeto-objeto sucumbe a la inacción o adopta formas aberrantes, un mundo en donde las cosas se han vuelto extrañas, distantes, carentes de sentido. Sin embargo, en la medida en que estos caracteres se configuran a partir de una perspectiva metafísica —la del hombre como un ser desarraigado— sería absurdo querer buscar en ellos un reflejo adecuado de la reificación social.

¿Qué ocurre con las novelas de Robbe-Grillet? Nos parece que constituyen un buen ejemplo del segundo caso señalado por nosotros. En ellas, a diferencia de *La náusea*, la autonomía de los objetos se obtiene por medios artificiales a través de una técnica específicamente literaria sin correspondencia con la realidad social. La relación entre autonomía del objeto y realidad social tiene aquí la máxima importancia. Nuestra afirmación anterior no excluye la posibilidad —y Robbe-Grillet ha insistido en ello— de que el *nouveau roman* brinde una nueva experiencia estética de la autonomía del objeto, no explorada anteriormente, o incluso camuflada por las formas tradicionales de la literatura. Es posible, por ejemplo, que logre hacernos ver los objetos sin el revestimiento de significaciones antropológicas con que habitualmente se recubren. Pero no se trata de esto. Se trata de decidir

si esta nueva y peculiar visión refleja o no el carácter independiente del objeto *qua* objeto social, es decir, en el interior de la sociedad reificada del capitalismo. Dicho en otros términos: el problema es saber si en el mundo novelesco de Robbe-Grillet estamos ubicados en una perspectiva estético-filosófica o, por el contrario, en una perspectiva histórica.

Nos parece que la interpretación de Goldmann es víctima de la confusión de estos dos planos y que a ello han contribuido —por lo menos documentalmente— ciertas declaraciones y manifiestos de Robbe-Grillet sobre su propia obra. La intención de este escritor, en un primer período, fue sin duda alguna estético-filosófica. Estética, porque concebía su obra como un «experimento» capaz de abrir nuevas perspectivas a la novela y veía estas perspectivas en la posibilidad de despojar al objeto de toda significación antropológica. Filosófica, porque creía que con esta liberación se acercaba a la verdadera presencia del objeto. Sin duda, y ello es importante, Robbe-Grillet insiste en el argumento de que el mundo humanizado de la novela clásica burguesa corresponde a un período histórico que ya no es el nuestro, pero hay que hacer hincapié en el hecho de que no contrapone a este período del pasado la realidad de nuestro propio mundo capitalista, sino una realidad ahistórica y permanente: la de que los objetos resisten nuestras significaciones y se imponen frente a ellas como un puro y simple «ser ahí».

Más tarde —como lo pone de relieve Claude Prevost en su ensayo *Problemas actuales de la novela*—, lo mismo Robbe-Grillet que Nathalie Sarraut, mojaron con gusto su pluma en la «tinta marxista» que les brindó la interpretación de Goldmann. La comprensión de la propia obra experimenta un cambio que, por otra parte, está posibilitado por la ambigüedad de ciertas formulaciones iniciales. En la nueva visión ya no se trata, como en un comienzo, de contraponer al mundo histórico de la burguesía la realidad de un supuesto mundo objetivo, neutral e indiferente, sino la realidad social de nuestra época. Robbe-Grillet —como señala el crítico antes citado— ensaya una interpretación marxista. En ella aflora como premisa dominante la idea de reificación. Sin embargo, esta nueva interpretación histórica de la propia obra no puede evidentemente ni corregir ni eliminar su verdadero contenido. Como veremos a continuación, lo que en ella

se ha plasmado en perfecta adecuación con una técnica y una forma estética definidas, se resiste a este nuevo tipo de hermenéutica.

No hay ninguna dificultad en mostrarlo. Es suficiente una confrontación entre el concepto de «autonomía del objeto», implícita en la idea lukacsiana de reificación, y el carácter que esta autonomía posee en Robbe-Grillet, en una novela como *La celosía.*

Ya hemos indicado antes que la idea de reificación da expresión al fenómeno de que las relaciones humanas, en la sociedad capitalista, se objetivan bajo la forma de productos autónomos a los cuales los hombres, sus creadores, se supeditan. Ahora bien —y se trata de una aclaración fundamental—, esta autonomía e independencia de los productos sociales no está amparada en un sustrato de significaciones ideológicas de tipo religioso o metafísico. Sin duda, estas significaciones continúan imperando y constituyen todavía una forma predominante de alienación, pero lo que caracteriza, en sentido estricto, al fenómeno social de la reificación es que la autonomía de los productos es de orden económico (cálculo racional) y se ampara y legitima en sistemas teóricos que se imponen a través de su aparente racionalidad.

Extraigamos de aquí una primera consecuencia para nuestros fines. Una obra literaria que quiera reflejar la autonomía de los objetos en el mundo actual tiene necesariamente que plasmarla estéticamente —es decir, con los caracteres propios de la figuración artística— a través de esta mediación que son los sistemas racionales: planificación, tecnología, métodos de adaptación —sujetos a los intereses económicos—, que supeditan los aspectos cualitativos de las relaciones humanas a aspectos cuantitativos mensurables y controlables. Esta supeditación constituye el rasgo fundamental de la reificación. El aspecto más inquietante de nuestro mundo —desde un punto de vista filosófico— es que la única solución que, al parecer, tiene a mano para hacer frente a los ingentes problemas humanos que nos acosan es la de sacrificar la cualidad al cálculo, la eficiencia y el control: es decir, a la cantidad.

Un segundo rasgo esencial de la idea de reificación se refiere a la relación sujeto-objeto, a un tipo determinado de praxis social. Se entiende mal su significado si uno cree que el mundo se ha escindido, por un lado, en objetos sin vinculación con los hombres y, por

otro, en sujetos que se sienten y se viven aislados del mundo exterior que los rodea. Hay que destacar, por el contrario, el hecho de que la reificación —como forma de la praxis social— va acompañada de un comercio insoportable con los objetos; de un vivir, en un grado que desconocieron otras edades, materialmente asfixiados por ellos; de un permitir que nos invadan hasta límites aberrantes —haciendo del mundo una quincalla llena de futilidades—; del desarrollo de un instinto desenfrenado de posesión; de un estrechamiento cada vez más acentuado de lo que metafóricamente podríamos designar como mundo interior o anímico. Autonomía e independencia de los objetos no excluye sino que, antes bien, implica, esta adaptación a los objetos, este contacto, esta necesidad irracional de tener cada día más artefactos, más cosas a nuestro alrededor. Para nuestros fines específicos esto significa que una obra literaria que se proponga reflejar la reificación no puede hacerlo si no plasma estéticamente este peculiar tipo de relación con los objetos, si no es capaz de mostrar su autonomía en el círculo de esta febril actividad de dependencia que mantenemos con ellos.

Ahora bien, quien lee *La celosía* constata de inmediato que la autonomía de los objetos, obsesivamente presente a través del relato, nada tiene que ver con las dos formas —entre otras— que acabamos de señalar. Sin duda, nos encontramos en esta novela con largas y minuciosas descripciones de objetos, incluso insignificantes o exteriores a la trama misma. Pero estas descripciones están elaboradas a partir de una perspectiva teórica tan distante, y hasta contraria a la que exige el arte realista —en sentido de Lukács—, que el resultado, lejos de ser una exposición o una denuncia de la reificación, es un puro ejercicio retórico.

En efecto, hay que observar, ante todo, que la autonomía de los objetos en *La celosía* esta configurada a través de la narración de un sujeto desconocido, ajeno completamente a la trama y las situaciones que se están desarrollando ante sus ojos. Espía, policía o psicólogo conductista, este narrador distante y escondido está haciendo un informe. Describe con la máxima objetividad y, por ende, superficialidad, el complejo mundo humano que está contemplando. En su narración no hay un solo juicio de valor, ningún interés por aprehender el sentido subjetivo de las acciones que realizan los personajes.

Éstos aparecen ante él como objetos animados, pero sin interioridad, sin doble fondo. Describe sus conversaciones, sus actos, sus gestos, como el zoólogo describe los movimientos del cangrejo o de la iguana. El mismo narrador habla de los objetos a través de puras referencias geométricas, topológicas, poniendo sumo cuidado en no rebasar nunca los límites externos, la pura aparencialidad. Roland Barthes, en su obra *Ensayos críticos*, ha analizado con penetración los recursos y la técnica que emplea Robbe-Grillet para dar a sus objetos este efecto de exterioridad, distancia, aislamiento. El crítico estructuralista pone de relieve que el objeto de Robbe-Grillet es un «objeto óptico», no táctil.

> Por medio de la utilización tiránica de la vista —nos dice en un pasaje de su estudio *Literatura objetiva*—, Robbe-Grillet se propone asesinar al objeto clásico (...) La primera operación de este hábil asesinato consiste en aislar los objetos, en retirarlos de su función o de nuestra biología. Robbe-Grillet no les deja más que vínculos superficiales de situación y de espacio, les arrebata toda posibilidad de metáfora, les corta esta red de formas o de estados analógicos que siempre han sido considerados como el campo privilegiado del poeta (...) El objeto de Robbe-Grillet —precisa con exactitud en otro lugar— no tiene ni función, ni sustancia.

Preguntemos ahora: ¿quién es este sujeto que se entretiene, tras la celosía, en este tipo de descripciones? ¿En qué dimensión espacial y temporal está ubicado? ¿Qué forma de la relación sujeto-objeto testimonia? No es necesario especular con estas preguntas. Este sujeto dejado expresamente por el novelista en el anonimato o el misterio tiene un nombre: es el «Señor Recurso». No expresa o testimonia otra cosa sino la perspectiva artificial, formalista, que necesita Robbe-Grillet para configurar una visión del objeto y del mundo exterior separados artificialmente del «ver en torno», del «curarse de los entes», como actitudes prácticas. Esta separación artificial reduce la novela a un «experimento» literario sin ninguna correspondencia posible con el fenómeno de la reificación.

UNA EXTRAÑA INTERPRETACIÓN DE LA TÉCNICA*

En las líneas que siguen quisiera esbozar algunas reflexiones preliminares sobre el ensayo de Heidegger «La cuestión de la técnica». Pronunciado como conferencia en 1953, fue incluido el año siguiente en el libro *Conferencias y ensayos*. El nombre de técnica no designa en ésta y otras obras de Heidegger el mundo de la máquina y el instrumento. Se refiere más bien al rasgo esencial y determinante de nuestro mundo contemporáneo concebido como un todo. Podemos afirmar desde un comienzo que

> La cuestión de la técnica pertenece a la línea de valoración y enjuiciamiento crítico que la modernidad, a lo largo de su turbulenta historia, ha venido desarrollando sobre sí misma. Los niveles sucesivos o simultáneos de esta temática crítica han sido políticos, económicos y culturales. Su expresión actual gira en torno del vertiginoso auge de la ciencia y la tecnología.

Las interpretaciones filosóficas de este fenómeno fundamental y determinante de nuestro tiempo pueden agruparse bajo tres perspectivas distintas. En primer lugar encontramos exposiciones empíricas y pragmáticas interesadas en la consideración de un conjunto de problemas ligados a los ideales de progreso y bienestar material de la especie (problemas de la energía, de la alimentación, de la población). En segundo lugar existen otras visiones, de filiación marxista, que interpretan el fenómeno de la tecnología a partir de una crítica de la estructura económica y social del capitalismo, de la vinculación y supeditación de la praxis científica a los intereses

---

* *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, n° 188, abril-junio de 1969, pp. 6-7.

dominantes de la producción para el mercado. Por último coexisten visiones, de estilo humanístico, que insisten, con tintes sombríos, en los peligros y fatales consecuencias que el descomunal y ya casi incontrolable desarrollo tecnológico va a provocar en la esencia espiritual e histórica del hombre. Lo que distingue a este tipo de visiones marcadamente apocalípticas es la exaltación nostálgica de un tipo de existencia humana centrada en valores éticos, metafísicos y religiosos, y apartada de los ideales dominantes de progreso material y bienestar psicofísico.

La reflexión de Heidegger pertenece a este último grupo. Se diferencia, sin embargo, de otras versiones del mismo estilo ideológico por tres aspectos hermenéuticos que conviene señalar desde un comienzo. En primer lugar porque, desde un punto de vista estructural, analiza nuestro mundo tecnológico a partir de un concepto ontológico del mundo que, en el orden del fundamento, pretende ser anterior a cualquier interpretación de tipo cultural, sociológica o económica. En segundo lugar porque, desde un punto de vista genético, explica el surgimiento de la tecnología contemporánea a partir de una teoría metafísica del acontecer histórico —intracuerpo esencial, subterráneo del proceso empírico— que el autor denomina «historia del ser» (*Seinsgeschichte*). En tercer lugar porque vincula el fenómeno de la técnica a la alternativa, según parece crucial, de que el hombre de hoy persista en la errancia del olvido del ser o recobre su genuina dimensión y patencia.

El primero de estos rasgos, es decir, el concepto ontológico del mundo, ha sido desarrollado por Heidegger, dentro de una misma línea teórica, en dos versiones sucesivas y distintas. En su obra más importante, *Ser y tiempo*, y en otros escritos posteriores ligados a la perspectiva de este extraordinario libro, «mundo» es un elemento de la estructura antropológico-trascendental «ser en el mundo» y designa el fenómeno de la patencia del ente como un todo. En otras obras, pertenecientes a lo que se ha llamado «el segundo Heidegger», la interpretación del concepto de mundo sigue conservando la idea de todo pero abandona la perspectiva antropológico-trascendental y adopta un significado histórico-metafísico. En esta última versión, «mundo» —entendido como mundo histórico—, diseña un tipo de ajuste esencial entre el hombre y el ente, cuyos componentes estructurales son los siguientes: a) toda época histórica está determinada por una peculiar

manifestación del ser del ente en el todo; b) lo está, a su vez, por un conjunto de comportamientos humanos, relativos al ente, que derivan de la peculiar manifestación de su ser; c) lo está también por una autocomprensión del hombre vinculada a los dos componentes anteriores. El punto de vista filosófico de Heidegger consiste en sostener que esta estructura es la base o fundamento de las manifestaciones —sociales, económicas, culturales— de una época histórica y, además, que su surgimiento o aparición es un acontecimiento que no depende de la praxis humana, sino de la «historia del ser».

Es relativamente poco lo que podemos sacar en limpio de esta supuesta «historia del ser», que constituye el segundo principio teórico del ensayo que analizamos. Heidegger vincula el concepto a otra idea, tanto o más enigmática, que denomina «destino del ser» (*Seinsgeschick*). Sin necesidad de que entremos, en estas reflexiones preliminares, en los intrincados juegos semánticos, a veces intraducibles, con que Heidegger ilustra y explicita su concepción, el esquema de su pensamiento parece ser, a grandes rasgos, el siguiente: la historia de Occidente, que empieza con los griegos, está determinada por la historia del ser en la medida en que las distintas épocas o mundos históricos tienen en su base, en cada caso, una diferente manifestación del ser del ente. Estas diferentes manifestaciones se originan en el hecho enigmático de que El Ser se nos da (*sich gibt*), se alumbra (*sich lichtet*) y alumbrándose «dispone un juego de espacio-tiempo dentro del cual puede aparecer o manifestarse el ente». Ahora bien, sobre el significado y denotación del término El Ser, sobre la razón de su misterioso darse —que es al mismo tiempo un retirarse u ocultarse— no dice Heidegger nada que sea claro, convincente, razonable. Ha insistido en reiteradas ocasiones en rechazar cualquier analogía con Dios, con el espíritu hegeliano o con cualquier entidad del mismo tipo. No obstante ello, el término El Ser cumple el mismo papel de sujeto absoluto de la historia y cae formalmente dentro de los mismos esquemas metafísicos. En la concepción heideggeriana se reproduce de nuevo el mismo tipo de inversión alienante, de «mundo al revés», que encontramos en Hegel. El verdadero sujeto de la historia, el hombre de carne y hueso, se supedita a una potencia trascendente, extra y suprahumana, concebida o imaginada por él mismo y, por tanto, sin posibilidad de verificación.

Por último, con respecto al tercer principio hermenéutico de «La cuestión de la técnica», el que hemos señalado antes como una alternativa entre la fidelidad a El Ser y su desconocimiento, es también muy poco lo que puede decirse. En este tema la filosofía de Heidegger parece haber experimentado el mismo tipo de decantación historicista que constatábamos en la idea del mundo. Si en *Ser y tiempo*, desde una perspectiva epistemológica, se destacaba el hecho de que el problema del sentido del ser había caído en el olvido, en obras posteriores se hace de este olvido un acontecimiento histórico fundado en el supuesto de la «historia del ser». La historia de Occidente, a partir del alba presocrática, se interpreta ahora como una historia de la errancia humana, cuya expresión más palpitante se ubica en nuestro tiempo con relación al fenómeno de la técnica. Heidegger sostiene que nuestra liberación del mundo tecnológico, con todo lo que él tiene de alienante y empobrecedor, sólo puede lograrse siendo fieles al alumbramiento de El Ser. Sin embargo, con base en los textos de Heidegger, es difícil establecer y precisar las consecuencias de esta liberación. En el ensayo que comentamos parece insinuarse la perspectiva de un renacimiento del «mundo poiético», de una existencia humana abierta a la dimensión del arte en un sentido griego.

Queda fuera de nuestro propósito insistir más en estos puntos. Lo que ahora nos interesa, una vez bosquejado el horizonte teórico del ensayo que nos ocupa, es someter al lector una primera reflexión crítica sobre el valor epistemológico de la ontología en un tipo de desarrollo como el de Heidegger. A este respecto nos parece importante lo siguiente. La ontología se ha definido, con base en la *Metafísica* de Aristóteles, como una sabiduría primera y ha conservado este título, bien que mal, hasta nuestros días. El movimiento filosófico contemporáneo, señalado como una «vuelta a la ontología», que agrupa a pensadores como Hartmann, Husserl, Heidegger, estuvo signado por el ideal aristotélico de suministrar a las sabidurías segundas (las ciencias en nuestro sentido actual) un fundamento primero y riguroso. En la medida en que el papel de la ontología, dentro de la tradición que viene de Aristóteles, está determinado por su relación fundamentante con el saber científico, son los resultados de esta relación los que permiten en cada caso juzgar y valorar el alcance y el significado de la reflexión ontológica. Sea, como ha ocurrido en el movimiento mencionado,

que la ontología se defina como un saber fundamentante de los procesos cognoscitivos y los resultados de la ciencia; sea, por el contrario, que se defina como un «organon» y suministre a la ciencia modelos formales para su investigación empírica, en ambos casos el valor y la legitimidad de la ontología, como forma del saber, sólo puede medirse por el modo positivo con que incida en el movimiento de rectificación, progreso, perfección del saber científico. Lo que parece contrario, desde todo punto de vista, a la función que puede y debe desempeñar la ontología es que pretenda erigirse en un tipo de saber autónomo desligado del saber científico y de los problemas que confrontan las ciencias positivas. Una pretensión semejante puede ser ya el síntoma de la perversión y degeneración de la ontología en ontologismo. Al no tener presente la reflexión ontológica su verdadera función fundamentante, al quedar obturada su mira y no apuntar directamente al objetivo del conocimiento empírico, la ontología se convierte en un saber incontrolado y el nivel teórico de sus conceptos resulta totalmente infecundo. En algunos casos la ontología termina fabricando «imágenes del mundo» paralelas pero independientes de las imágenes científicas y se convierte de este modo en la peor especie de metafísica especulativa.

Con esto ni aprobamos ni preconizamos la reducción de la ontología y de la filosofía en general al papel secundario del análisis lógico-lingüístico o a la mera expresión de traumas y sentimientos ancestrales. Pero conviene señalar hasta qué punto los extremos se tocan. Pues si aquella reducción, como ocurrió en el neopositivismo, engendró la peor especie de saber —el de las teorías fisicalistas en ética y sociología— y engendra actualmente, en muchos casos, meros análisis banales sobre el lenguaje cotidiano, una reflexión ontológica como la de Heidegger sobre la «historia del ser» no engendra sino otro tipo de miseria. En la medida en que se mantiene al margen de cualquier criterio historiográfico verificable y en nada contribuye a la fundamentación de la ciencia y el saber históricos, su única contribución es la mistificación de la realidad.

Este resultado negativo puede constatarse, sin mayor dificultad, en el ensayo que estamos comentando. «La cuestión de la técnica» se inicia en firme, tras un breve exordio, con una interpretación de la esencia de la técnica griega. Aborda luego, en conexión con esta exégesis,

el análisis de la tecnología contemporánea. Termina con una serie de divagaciones sobre el peligro radical que entraña la técnica para el hombre de hoy y del futuro. En cada una de estas partes, la perspectiva ontológica adoptada, la de la «historia del ser», produce una tal inversión de la experiencia, un tal alejamiento del punto de vista de la ciencia histórica y filológica, de los requerimientos de la exégesis cultural, sociológica y económica, que a la postre el fenómeno concreto de la técnica se nos ha ido de las manos sin posibilidad de recuperación.

Con respecto al tema de la técnica griega esta pérdida del fenómeno ocurre del siguiente modo. La interpretación de Heidegger va dirigida contra las exposiciones que, con base en la idea de continuidad en el progreso, ven en la artesanía griega un estadio rudimentario de la tecnología contemporánea. Heidegger considera, por el contrario, que entre ambos estadios hay un paso infranqueable cuyo fundamento —a un nivel distinto de toda perspectiva empírica, de todo criterio cronológico e historiográfico— debe ser buscado en la «historia del ser». Al proponer este tipo de fundamento metafísico la exégesis de la técnica griega se enrumba por un camino que, no sólo en los resultados, sino en el método, resulta mistificante del fenómeno. Por un lado, Heidegger pretende descubrir la esencia de la técnica griega a través de una exégesis filológico-filosófica del concepto platónico y aristotélico de *techné*. Por otro, concluye con la paradójica afirmación de que el verdadero sujeto de la técnica griega no es el hombre griego que la realiza y perfecciona, sino el Ser. La exégesis filológico-filosófica se basa en la idea de una doble relación entre *poiesis* y *techné* y entre *poiesis* y *aletheia* (en el sentido heideggeriano de desocultamiento). La tesis sostenida es que ni Platón ni Aristóteles entendieron la *poiesis*, la producción, en el sentido de la fabricación, de la instrumentalización de la praxis, de los métodos y procedimientos para «hacer» algo, del modo de operar, sino en relación con la forma como a los griegos se les manifestó el ser del ente. Heidegger aporta una doble constatación de esta tesis: en primer lugar el hecho de que Platón y Aristóteles vincularan *physis* y *poiesis*; en segundo lugar, la idea de que el concepto aristotélico de *aitía* nada tiene que ve con nuestro concepto de causa y causalidad.

No es nuestro propósito discutir, basados en las exposiciones más autorizadas, esta tan discutible exégesis filológico-filosófica

que nos propone Heidegger. En vez de ello tomamos una dirección distinta, de carácter historiográfico y cultural. Formulamos una cuestión que es previa y que en definitiva es la que puede darnos la medida de la exégesis filológica, sea ésta correcta o no. La técnica griega, independientemente de la interpretación, sin duda ontológica, de Platón y Aristóteles, está constituida por el mundo de los artesanos, en su mayoría esclavos. Arquitectos, armadores, orfebres, ceramistas, herreros, molineros, etc., son, a través de su trabajo, la expresión histórica y real de la artesanía griega. Por eso debemos preguntar: ¿cuál es el alcance y la significación de la reinterpretación heideggeriana, filológico-filosófica, del concepto platónico y aristotélico de *techné*, en relación con esta realidad del trabajo que se mueve entre coordenadas sociales, políticas, religiosas, tradicionales? ¿Aclara realmente sus formas de conciencia cotidianas? ¿Proporciona a la perspectiva historiográfica una mayor penetración para tratar el material empírico y documental? Es ya revelador, con respecto a estas preguntas, el que Heidegger ni siquiera las suscite. El que por ello no aporte tampoco ninguna verificación extrafilosófica del punto de vista que sostiene. Nada de esto, sin embargo, debe sorprender. ¿Por qué? Porque la verdadera cuestión previa que hay que plantear al ensayo «La cuestión de la técnica» no es, en el fondo, la que concierne a la interpretación filológica o a la «historia del ser», sino la que se refiere al porqué de querer comprender la historia por el camino de una exégesis metafísico-espiritualista y no por los senderos polvorientos y cruzados de una interpretación histórico-realista o materialista.

Aplacemos por un momento la consideración de esta cuestión, que ya no concierne para nada a la ontología, para referirnos brevemente a la interpretación de la tecnología contemporánea que nos propone Heidegger. También en esta exégesis encontramos las mismas fallas de principio señaladas en el punto anterior. La perspectiva ontológica de la «historia del ser» hace que, desde un comienzo, los fenómenos concretos que se abordan sean interpretados en forma distorsionada y sin referencia a las verdaderas bases que los sustentan. Si distinguimos entre estos fenómenos y su interpretación ontológica veremos que la exégesis de Heidegger transcurre por un doble plano inconciliable. Por un lado, se nos habla de extracción de energías, de industria energética, de mecanización motorizada del campo

y la naturaleza en general, de la conversión de todo ente, incluido el hombre, en *stock* de material de reserva, disponible, inventariable, para el engranaje de la producción en serie y la planificación total. Toda esta gama de fenómenos concretos constituye para Heidegger un indicio empírico de que los comportamientos del hombre cabe el ente adquieren en el mundo actual un significado incomparable con los de cualquier período del pasado. Ello se funda en el hecho correlativo de que el ente se nos revela o manifiesta como ente de un modo igualmente incomparable. En efecto, según Heidegger, el ente ya no se descubre a nosotros en el sentido griego de lo que brota, sale a luz, y ostenta en permanencia los caracteres esenciales de un «tode tí», de un «esto». Se exhibe y cobra sentido dominante como material empleable, trocable, almacenable, manipulable, a partir del proceso gigantesco y sin término de la producción industrial. Este proceso y no la *physis* en sentido griego o la naturaleza en sentido romántico es lo que ahora constituye el horizonte —el mundo— dentro del cual el ente se manifiesta como tal. El bosque o el río, para citar un ejemplo del propio Heidegger relativo a este hecho, son material de consumo inserto en la creciente demanda de papel escrito o ilustrado, de la energía para más y más artefactos, la cual, a su vez, se inserta en la vorágine industrial desenfrenada cuyo destino irracional es la continua expansión o el colapso. E incluso como mero paisaje, río y bosque son objetos de la organización turística, se convierten en «vista panorámica» en la precipitada carrera que devora kilómetros, que salta de un lado a otro sin demorar en nada.

Toda esta descripción del mundo tecnológico constituye el primer plano de la exégesis de Heidegger. El segundo plano, en cambio, retoma la perspectiva de la «historia del ser» y se empeña en considerar a la técnica como un acontecimiento de origen extrahumano. A partir de este momento todo lo sugestivo y prometedor del análisis de Heidegger entra por una vía incontrolable. La reflexión ontológica, cuya verdadera meta debería ser el diseño de la estructura y la dinámica del mundo tecnológico, con base en sus elementos empíricos —algo, por lo menos, parecido a lo que se nos ofrece en *Ser y tiempo* con respecto al mundo del útil—, degenera en una especulación metafísica. La investigación histórico-cronológica del fenómeno resulta abandonada. El estudio concreto del engranaje de la producción, con sus contenidos

materiales, se sustituye por una constelación semántica, relativa a ciertas formas del verbo *stellen* (*bestellen, darstellen, herstellen*), que culmina en el intraducible término *Gestell*, elevado al rango de principio ontológico y sintético del mundo tecnológico. Lo más sorprendente, sin embargo, es la ausencia de toda referencia al sistema económico capitalista, sin cuya mediación es imposible en absoluto entender el alcance y el significado real de la tecnología.

Hemos dicho hace un momento que la verdadera cuestión del ensayo «La cuestión de la técnica» no concierne a la ontología. En efecto, jamás decide ésta el que un hombre —llámese éste Heidegger— necesite apoyar su vida en un principio absoluto y trascendente o se conforme con las limitaciones de la experiencia —como tampoco decide la física el que un físico crea en Dios o un grupo de excéntricos ingleses sigan afirmando que la tierra es plana—. La ontología, sin duda, puede quedar sujeta al arbitrio de sentimientos profundos, que no tienen respuesta, y degenerar en simple especulación, en ontologismo. Pero ello no implica el que sólo pueda ser esto. La esfera de una ontología crítica, en el sentido de Hartmann, abre otra posibilidad. La ciencia de los primeros principios puede ser capaz de autocontrolar sus preguntas, de respetar los límites racionales, los resultados de la ciencia, sin renunciar a la tarea de indagar y fijar las cuestiones que son realmente primeras en cualquier campo del saber.

EVOCACIÓN DE JOSÉ GAOS*

El cable nos ha traído desde México la noticia de la muerte del profesor José Gaos.

El profesor Gaos fue huésped de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central en dos ocasiones. Durante su permanencia entre nosotros aprendí a quererlo y a completar con su figura humana, la obra intelectual que ya conocía. Sagaz, inteligente, lúcido, me atrevo a decir que encarnaba el tipo ideal del profesor de filosofía. Poseía extraordinarias dotes pedagógicas que, unidas a un profundo saber, hacían de sus cursos y seminarios centros de una vitalidad intelectual incomparable. Era además hombre de una sola pieza. Insobornable en sus convicciones, recto en el proceder, sincero y franco en los juicios. Pertenecía a una generación de republicanos españoles que hicieron de América su segunda patria y prefirieron seguir mirando hacia el futuro en vez de languidecer en las aguas nostálgicas del pasado. Testimonio de esto fue el gran amor que el doctor Gaos sintió por México, por sus tierras, por sus gentes, por su cultura.

La obra filosófica del profesor Gaos se reparte por igual entre su labor de difusor de la filosofía contemporánea y sus trabajos originales. De la primera merecen destacarse sus traducciones de Husserl y la soberbia versión de *Ser y tiempo* de Heidegger. De los segundos hay que mencionar sobre todo su última obra importante, *De la Filosofía* (FCE, México, 1962). Este título escueto refleja a la perfección lo que fue tal vez su preocupación fundamental. Cirujano altamente experimentado, se dedicó sin tregua a seccionar el cuerpo histórico y sistemático de la disciplina en busca de sus secretos motivos. Compartió la preocupación actual por el papel y la función

---

* *El Nacional*, Caracas, 13 de junio de 1969, p. C-1.

del pensamiento filosófico y bajo un cierto perfil escéptico manifestó siempre la pasión que caracteriza a los grandes espíritus. Estoy seguro de que sus cursos inéditos, cuando se publiquen, prolongarán para todos, y por mucho tiempo, la lección viva que fueron sus clases y sus enseñanzas.

SOBRE LOS SIGNIFICADOS DEL CONCEPTO DE ALIENACIÓN*

Voy a empezar con una afirmación, que tomaré como punto de partida de las siguientes reflexiones: mediante el concepto de alienación se aspira hoy, en ciertas corrientes de la filosofía y la sociología, particularmente marxistas o neomarxistas, a interpretar y enjuiciar críticamente, como un todo, la sociedad contemporánea; la sociedad que, en diversas formas, denominamos como «sociedad de masas», «sociedad de consumo», «sociedad tecnológico-burocrática», «sociedad racionalizada», etc. Esta crítica se lleva a cabo a través de la interpretación de algunos rasgos que son considerados como típicos y determinantes de dicha estructura social.

A partir de esta primera afirmación general quiero plantear tres cuestiones conexas, que marcarán los pasos de este ensayo:

a) ¿Cuáles son estos rasgos peculiares de nuestra sociedad que el concepto de alienación toma como base para su interpretación global de la misma?

b) ¿En qué consisten esta interpretación y enjuiciamiento?

c) Desde el punto de vista hermenéutico, ¿qué tipo de interpretación ofrece el concepto de alienación?; ¿en qué nivel teórico se mueve?; ¿puede ser una categoría de las ciencias sociales?

Empezaré, sin más preámbulos, con la primera de estas cuestiones y trataré de señalar, en una forma breve, meramente orientadora, algunos de los rasgos de nuestra sociedad que el concepto de alienación aspira a interpretar[1].

---

* *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, nº 194, julio-agosto de 1970, pp. 3-15.

1 Este ensayo continúa reflexiones expuestas en un largo artículo publicado en «Papel Literario» de *El Nacional*, bajo el título «La alienación como categoría filosófica».

PRIMERA CUESTIÓN

Uno de estos rasgos es el siguiente. Nuestro mundo se está convirtiendo en una inmensa quincalla. Estamos materialmente asfixiados por artefactos y cacharros de todo tipo; por productos y cosas superfluas creados por la vorágine insaciable de una economía de mercado, apoyada en la ciencia y la tecnología y cuyo destino irreversible de expansión es condicionarnos a necesidades siempre nuevas. Entre esta infinidad de productos que nos rodean, las máquinas y los aparatos automáticos ocupan un lugar de importancia excepcional. Los encontramos en todas partes. En nuestras casas, en el campo, en los lugares de trabajo, en las escuelas y universidades. Esta extraordinaria proliferación de artefactos mecánicos, eléctricos, electrónicos, es un signo inequívoco de que nuestra relación con la naturaleza, con el prójimo y con nosotros mismos está hoy, a diferencia de otras épocas, supeditada a la máquina. Las máquinas, por supuesto, son enormemente útiles y beneficiosas. Son también nuestro gran orgullo. Con ellas hemos realizado lo que Descartes, en el siglo XVII, profetizó en forma visionaria: que el hombre llegaría a ser «maestro y señor de la naturaleza». Hoy, en cierta medida, ya lo somos. Pero, ¿no somos también esclavos y servidores de las máquinas? Las máquinas nos imponen su ritmo y su inercia; desencadenan en nosotros sus imperativos y exigencias; nos hacen cumplir su mecánica fría e impersonal; nos constriñen y conforman a sus imperativos, a su eficiencia segura pero limitada, a su repetición; transforman nuestras vidas, según la expresión de L. Mumford, en una «rutina mecanizada»[2], tanto desde el punto de vista práctico como mental.

Un segundo rasgo representativo de nuestra sociedad es el fenómeno de la burocratización. Con referencia a este rasgo hay que distinguir dos aspectos que denominamos con los nombres de «aparatos sociales» y «racionalización». Utilizamos el primero de estos nombres en el sentido de las expresiones, hoy tan frecuentes, de «el aparato empresarial o sindical», «el aparato de gobierno o ministerial», el «aparato jurídico», etc. Nos referimos con ellas a mecanismos

2 Véase el ensayo de Mumford, «La rutina mecanizada», incluido en Erich Fromm y otros, *La soledad del hombre*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1970.

supra y extrapersonales de organización y de eficiencia que racionalizan nuestras conductas sociales. Por «racionalización»[3], el segundo de los aspectos señalados, no debe entenderse el ejercicio teórico de la interpretación racional, sino una forma del cálculo (*ratio*). Se habla, incluso como *desideratum*, de la racionalización de la economía, de la política, de la educación, etc., y entendemos por ello la posibilidad de que estas formas de la praxis social sean calculadas, montadas, planificadas de tal modo que con ello se obtengan resultados previsibles en la forma más eficiente y rápida posible. La racionalización, como montaje, es la lógica del trabajo en serie, de la conducta en serie, de la vida en forma serial. La racionalización es, por excelencia, la lógica antisocrática. Así como el método del famoso ateniense perseguía como meta la posibilidad de que el individuo *adoptase,* por su propio convencimiento, un repertorio de valores y fines, la racionalización, a la inversa, es el método de la *adaptación* y el condicionamiento. Su fin es lograr que nos adaptemos, antes que adoptemos. Esta es la forma bajo la cual, y no obstante todas sus apariencias en contra, nuestra sociedad vendría a ser, en términos de Marcuse, una «sociedad represiva».

Sin duda, como ocurre con las máquinas, estos aparatos sociales y sus técnicas de racionalización nos parecen hoy día indispensables, insustituibles, para poder afrontar la compleja problemática cuantitativa y cualitativa de nuestra sociedad. Pero, en el mismo sentido, estos aparatos burocráticos que deberían estar a nuestro servicio, ¿no terminan por hacernos sus servidores? Hemos aceptado el anonimato y la despersonalización; nos hemos resignado a ser moléculas —números, fichas— de inmensos organismos y engranajes autónomos, cuyos fines se nos escapan, cuyo sentido desconocemos y termina finalmente por no interesarnos.

Podría presentar otros rasgos característicos de nuestra sociedad —los de la cultura y la información, por ejemplo, tan significativos—, pero creo que los dos que he indicado son suficientes para abordar la segunda cuestión que hemos propuesto al comienzo. Antes

3 Sobre el concepto de alienación, además de Weber, véase Lukács, *Historia y conciencia de clase*, y Habermas, *Teoría y praxis*. También mi estudio sobre Lukács, *Historia y totalidad*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1968.

de abordarla, sin embargo, es preciso señalar lo siguiente: la referencia de estos y otros caracteres de nuestra sociedad a la estructura socioeconómica del capitalismo; el considerarlos como una forma de la explotación del hombre por el hombre, ha experimentado, dentro de ciertos sectores neomarxistas e incluso marxistas ortodoxos, una sensible variación. Hoy tienden a comprenderse como fenómenos extensivos a los países socialistas. Las razones de esta generalización son conocidas. Una de ellas ha sido la constatación de que los sistemas socialistas han degenerado, como los capitalistas —según contenidos específicos—, en sistemas burocratizados y tecnificados, en los cuales el «aparato del partido» ha devenido un organismo solitario de planificación y de control, autónomo y distante. En segundo lugar, porque la ciencia y la tecnología —siguiendo la misma curva de expansión capitalista— determinan en forma creciente la praxis y la producción social e influencian, por tanto, decisivamente las formas de vida.

Sobre este último aspecto conviene insistir un poco más. En algunos de sus notables ensayos, el filósofo alemán Habermas[4] se ha referido con penetración a la idea de una «civilización técnica», de una sociedad determinada por la ciencia. Su enfoque de esta cuestión es crítico y tiende a develar los alcances y las bases de esta prospectiva. Habermas distingue entre «recomendaciones técnicas» y «decisiones prácticas», entre «reglas técnicas» y «normas sociales». Con base en estas distinciones afirma: «Una ciencia empírico-analítica, en tanto no viole por culpa o dolo la autolimitación positivista, es incapaz de producir por sí misma concepciones de fines y criterios de orden, de establecer prioridades y de proyectar programas». Éstos le vienen de afuera. Basado en este principio, tan largamente debatido por la historiografía neokantiana, Habermas establece el carácter ideológico de la ciencia y la tecnología actuales, del siguiente modo: supeditadas ambas a los valores del sistema capitalista —que reciben de afuera—, la ciencia y la tecnología se han convertido en fuerzas de contención que refrenan el cambio y perpetúan el sistema. Esto ocurre en la medida en que crean la falsa conciencia —de la cual ellas

4 Las citas y referencias a Habermas proceden de Habermas, *Teoria e passi nella societá tecnológica*, Laterza, Bari, 1969.

mismas son víctimas— de una identificación entre normas prácticas y estrategia técnica.

Sin ninguna intención de polemizar con Habermas y, antes bien, aceptando algunas de sus sugerencias, queremos sin embargo dejar constancia de nuestra discrepancia con los resultados de su enfoque. Para nosotros una «civilización técnica», o como preferimos decir, un «mundo de la ciencia»[5] —como aspiración a programar y modelar la vida individual y colectiva sobre bases científicas—, descansa en un principio práctico que puede ser enunciado de este modo: hoy debe hacerse únicamente lo que puede lograrse por medio de técnicas científicas. Con base en este imperativo cabe señalar, con respecto al juicio de Habermas, que si bien las ciencias empírico-analíticas (la sociología, por ejemplo, entendida como tal) no pueden establecer fines, pueden sin embargo supeditarlos y adecuarlos, hasta tal punto, a sus exigencias, que prácticamente los prescriban o predeterminen. Esta adecuación supone una simplificación de los fines, normas o valores sociales, la cual, entre otras condiciones incluiría: a) funcionalización e instrumentalización de los mismos; b) eliminación de fines últimos o incondicionados; c) selección de los más eficaces para el ideal de una vida psicosomática equilibrada.

Si tenemos en cuenta que cualquier nuevo fin o valor social que trate de imponerse debe estar en efectiva relación con las fuerzas sociales vigentes[6] —pues de lo contrario es un fin o valor utópico—, entenderemos cómo el predominio actual de la ciencia y la tecnología, como fuerzas determinantes, puede hacer incluso que los valores y los fines se piensen *ya* ajustados de antemano a sus exigencias. Con esto

5 Reproducimos aquí reflexiones de un ensayo inédito, titulado «El mundo de la ciencia».

6 La ilustración teórica más impresionante de este principio la proporciona la filosofía marxista. La grandeza de Marx, frente a Hegel y Feuerbach y en la historia del pensamiento humano, consiste en haber visto que si el capitalismo se caracteriza porque en él las fuerzas económicas actúan, por primera vez y al descubierto —frente a los demás factores sociales— como fuerzas autónomas y determinantes, una superación del capitalismo sólo era posible por medio de una transformación radical de dichas fuerzas. Esto implicaba, por supuesto, un análisis de la estructura económica del capitalismo y la demostración de que dicha transformación era posible. Es la tarea que emprende Marx, a partir de 1844, y que culmina en *El capital.*

se torna discutible el criterio de que no pueden establecer prioridades o programas. Al contrario, según nuestro punto de vista, cualquier nuevo fin o valor, que no aspire deliberadamente al título honorífico de utópico, tiene que ser pensado y proyectado en relación con la ciencia y la tecnología[7].

No es, pues, muy exacta, la idea tan generalizada en ciertos medios teóricos marxistas y neomarxistas de que basta con desligar a la ciencia y la tecnología de los valores y fines capitalistas para que automáticamente se transformen en fuerzas positivas de una supuesta sociedad liberada. Si los nuevos valores e ideales, a su vez, no han sido proyectados en relación con las exigencias de la ciencia y la tecnología —a las que les son intrínsecas y no dependen del sistema económico—, no producirán tampoco nada nuevo. O engendrarán una retórica

7 Marcuse, siguiendo a Marx, se atiene a este principio al pensar la posibilidad de una sociedad liberada, mediante la superación por la ciencia y la tecnología del «reino de la necesidad». La incoherencia de su planteamiento, sin embargo, reside en dos aspectos: a) en su nostalgia por valores románticos del pasado y, por tanto, en no ver que si la superación de la necesidad ha de realizarse por medio de la ciencia y la tecnología, hay que estar dispuestos a prever nuevas valoraciones; b) en su libro *El final de la utopía* distingue Marcuse dos conceptos de utopía: uno, al que propiamente correspondería el término, se refiere a proyectos de transformación social que se hallan en contradicción con «bien conocidas leyes científicas, biológicas, físicas, etc.». Otro, que sería impropio, se refiere a proyectos de transformación que son obstaculizados por factores subjetivos y objetivos de una determinada situación social, por «la inmadurez de las condiciones sociales». En este último sentido cita Marcuse, como ejemplo, «los proyectos comunistas en la Revolución Francesa» y se refiere, en última instancia, a su idea de la posibilidad de realizar una sociedad liberada.

Sólo queremos señalar, además de que el concepto de «inmadurez» que utiliza Marcuse es ya revelador de una posición historicista —siempre discutible—, que un proyecto de transformación social puede calificarse de utópico cuando las fuerzas objetivas que orientan la historia y resultan constatables, dentro de un marco cronológico previsible, tienden a otros proyectos. Lo utópico consiste entonces en querer contar con estas mismas fuerzas para realizar lo que ellas, por sus exigencias, no están en capacidad de realizar. Por otro lado, el signo inequívoco de un pensamiento utópico —al margen de la grandeza y su necesidad— es la capacidad de referirse espontáneamente a nuevos proyectos de transformación social sin experimentar la necesidad, el imperativo, incluso la preocupación, de referirse a sus condiciones reales de posibilidad y establecimiento. La capacidad, por ejemplo, de hablar de una sociedad «erótico-estética» sin necesidad de pensar en los controles —por tanto represiones—, normas, pautas —por tanto sometimientos— que ella exigiría.

romántica abundante o, a lo sumo, lo que se producirá, como ocurre en la comunidades *hippies*, es la farsa de querer revivir una inocencia perdida, pero sin poder eliminar la conciencia de juego o, como ocurre en las deliciosas vacaciones campestres, la seguridad aún más deliciosa de saber que uno podrá regresar a la ciudad cuando se harte de amaneceres, trinos y zancudos.

Añadamos, para terminar, que nuestras reflexione, de ser válidas, dan pie para pensar en una nivelación progresiva de los sistemas políticos hoy día enfrentados. En la medida en que sus tendencias sean a ajustarse a patrones científicamente establecidos —y ésta parece ser una prospectiva válida—, cabe prever niveles de coincidencia cada vez mayores en lo que respecta al modelo de concepción del mundo y formas de vida (incluso suponiendo que permanezcan sus diferencias relativas a la propiedad privada y la propiedad planificada socialmente).

SEGUNDA CUESTIÓN

¿En qué consiste la interpretación que suministra el concepto de alienación? Para responder esta pregunta debemos señalar, como un punto previo, que dicho concepto incluye, según nuestro criterio, tres significados conexos, que no deben separarse, so pena de no utilizar el concepto con la debida propiedad. Estos tres significados son: descriptivo (se refiere a los fenómenos que denota el concepto), ético-humanístico (se refiere a los efectos de dichos fenómenos), histórico (se refiere a las causas o principios de los mismos). Los analizaremos por separado, con el propósito de destacar su mutua dependencia y, sobre todo, su repercusión con respecto al tema central —la cuestión tercera— del grado y el nivel científicos del concepto de alienación.

Significado descriptivo

Según este significado, el concepto de alienación se refiere a cualquier tipo de situación histórico-social, en la cual los productos sociales de la praxis humana —procesos económicos, instituciones, ideologías y concepciones del mundo, etc.— se erigen y levantan frente al productor o creador como entidades autónomas, a las cuales

dichos productores terminan por supeditarse, sin reconocerlas como propias y en su verdadera objetividad. Expresado en una forma más técnica, el concepto de alienación denota y describe la inversión de la relación sujeto-objeto; es decir, el fenómeno de que el objeto, el producto, adopte o parezca adoptar los atributos activos del sujeto y éste, a la inversa, los pasivos o inertes que corresponden al objeto. Bajo este sentido podemos hablar de distintas especies de alienación, según que la inversión señalada corresponda a una cualquiera de las formas fundamentales de la praxis social (economía, religión, política, arte, ciencia). Podemos hablar también de distintas formas históricas de la alienación, según sea el tipo de falsa autonomía que, frente al productor, adopte el producto. La que caracteriza a nuestra sociedad —y que hemos descrito con los rasgos del maquinismo, la burocracia, la racionalización— ha sido designada por Lukács con el nombre de *reificación*[8]. Por reificación ha de entenderse, en esencia, el hecho de que la autonomía de los productos sociales representativos —los acabados de señalar— se legitima por su aparente carácter científico y racional frente a supuestos ideológicos de la «sociedad tradicional». Dicho con otras palabras: la pretendida autonomía se legitima en el supuesto de que tanto los productos, como las conductas afines, son la expresión de una praxis científica y racional, neutra y no contaminada por las preferencias subjetivas de las concepciones del mundo y los valores; libres, por tanto, de ideologías.

No podemos, en este momento, presentar y discutir, con la extensión debida, la forma en que la Escuela Sociológica de Frankfurt se ha opuesto a esta pretensión, mostrando el carácter ideológico, forjador de nuevos mitos, de esta supuesta praxis científica y racional. Pueden verse al respecto los libros representativos de Adorno y Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, o el de Habermas, *Teoría y praxis*.

Significado ético-humanístico

Si el concepto de alienación sólo incluyera en su comprensión este significado descriptivo, que acabamos de señalar, su grado de rigor científico no plantearía ningún problema particular. La presencia en

8 Véase Lukács, *Historia y conciencia de clase*.

nuestra sociedad de aparatos burocráticos y técnicas de racionalización, como formas de control social, puede constatarse empíricamente y ser descrita por la sociología y las ciencias empíricas del hombre. Lo mismo cabe hacer respecto al dominio y la influencia que ejercen sobre los restantes órdenes que integran nuestro mundo. O respecto a los sentimientos, individuales y colectivos, de frustración, impotencia, supeditación, rechazo, que ellos generan. Pero conviene advertir —y se trata de una advertencia fundamental— que el mero significado descriptivo, separado de los otros dos significados (el ético-humanístico y el histórico), es irrelevante para el uso del concepto de alienación. La razón estriba en que dicho concepto incluye en su comprensión una específica concepción de la relación sujeto-objeto. Si en la descripción de los fenómenos prescindimos de esta concepción, nos situamos, *ipso facto,* fuera del contexto hermenéutico de la alienación.

En efecto, la alienación no sólo denota y describe las situaciones histórico-sociales, en las cuales la relación sujeto-objeto se ha invertido, en las cuales el producto ha usurpado el papel del productor y viceversa; establece además que, como consecuencia de tales situaciones, el hombre extraña, pierde su verdadera esencia, su auténtico ser. Se convierte en otro distinto de sí, del que es y debe ser. Bajo este contexto semántico, el concepto de alienación implica un juicio de valor que trasciende el puro nivel descriptivo: contrasta lo que el hombre es, como resultado de su praxis alienada, con lo que podría y debería ser de acuerdo con su verdadera esencia. Cuando hoy enjuiciamos a nuestra sociedad como una sociedad alienada, no sólo queremos señalar que el maquinismo, los aparatos burocráticos y las técnicas de racionalización nos dominan, sino que queremos indicar también que como obra de estos instrumentos de dominio no podemos desarrollar, exteriorizar, objetivar —por desconocimiento y perversión— nuestras genuinas y verdaderas posibilidades humanas.

No hace falta señalar hasta qué punto este significado ético-humanístico tiene que complicar la posibilidad de un uso empírico del concepto de alienación. No sólo porque exige una discriminación ontológica de lo que el hombre es —cosa que ninguna ciencia empírica parece capaz de establecer— sino porque, además, presupone una concepción esencialista del hombre, cuyo valor se ha vuelto

problemático en el ámbito mismo de la filosofía. Pensemos, por ejemplo, en la concepción antropológica que Marx desarrolla progresivamente, después de 1845, según la cual el hombre se define como praxis, como productor y producto de sí mismo y de su propia historia; pensemos igualmente en el existencialismo, cuya posición frente al concepto tradicional de esencia humana no necesita comentarios. Nos daremos cuenta, sin dificultad, de los problemas que forzosamente tiene que plantear el uso del concepto de alienación. (Aunque es precisamente en la dirección de tales concepciones antiesencialistas donde la alienación tiene que superar su prueba y verificar su verdadero alcance epistemológico.)

Significado histórico

Si el anterior significado ético-humanístico complica forzosamente la posibilidad de un uso empírico del concepto de alienación, esta complicación aumenta todavía más con el significado histórico. Este significado comprende, en principio, dos cuestiones fundamentales y correlativas. La primera, explicar las causas o el fundamento de la alienación. La segunda, discutir la posible abolición o supresión de la misma. El problema de las causas nos plantea interrogantes como éstos: ¿por qué el hombre cayó en la errancia frente a su propio ser?; ¿por qué no reconoció de inmediato su propia esencia?; ¿es que pertenece al mismo ser del hombre la necesidad o el destino de tener que desconocerse y extrañarse para poder encontrarse?; ¿es que necesita hacerse otro del que verdaderamente es para alcanzar gradualmente y por medio de contradicciones —que implican sufrimiento y lucha— su verdadero ser?

Esta es la respuesta de Hegel, quien elevó el concepto de alienación al rango de categoría básica del pensamiento filosófico moderno. Para Hegel la alienación tiene un sentido positivo. Es la forma en que el espíritu universal, a través del espíritu finito de los hombres, va reconociendo lo que es, cobra autoconciencia de sí mismo. Este gradual reconocimiento, por medio de la posición y superación de contradicciones espirituales, constituye el secreto del proceso histórico. Para Marx, por el contrario, la alienación tiene un significado totalmente negativo. Representa el fenómeno de una falsa objetivación socioeconómica de la especie, que se ha perpetuado dialécticamente hasta nuestros días.

En realidad, tal vez habría que decir que el concepto marxista de alienación fluctúa oscuramente entre la idea que acabamos de expresar y el sentido hegeliano. La razón estriba en la influencia conjunta de Hegel y de Feuerbach.

La diferencia entre Feuerbach y Hegel, a propósito del concepto de alienación, consiste en que el primero transforma el significado histórico, espiritual y metafísico que este término posee en Hegel, en un significado antropológico, materialista y crítico. La primera consecuencia de esta transformación es que Feuerbach reintroduce un concepto iluminista de «naturaleza humana» y toma este concepto como punto de referencia de la idea de alienación. A partir de aquí, esta idea adquiere un sentido negativo, frente al positivo que tenía en Hegel. Mientras que en Hegel la alienación es una determinación esencial del espíritu y explica el proceso dialéctico y racional de su desarrollo histórico —es decir, la exteriorización, objetivación, oposición y recuperación autoconsciente de su riqueza infinita—, en Feuerbach es una determinación inesencial y explica únicamente la historia de la errancia de la especie, la pérdida y desconocimiento de su verdadero ser a través de la religión y de la filosofía que de ella deriva. El punto de vista crítico-antropológico se contrapone, en la formulación feuerbachiana, al histórico-metafísico; y, en cierto modo, lo que se gana por un lado, se pierde por el otro. Lo que se gana es una perspectiva crítica para desmontar la especulación metafísico-teológica de Hegel; lo que se pierde es la concepción dialéctica de la historia y, en cierto modo, la misma conciencia histórica. No es por ello extraño que Marx, liberado ya de Hegel, tuviera que terminar liberándose de Feuerbach, cuya concepción iluminista y abstracta del hombre venía con retardo a enfrentarse a la nueva dimensión histórica desarrollada por Hegel, inmensamente más rica no obstante su sentido idealista y metafísico.

No es la ocasión, por el momento, de profundizar en la contraposición Hegel-Feuerbach, que acabamos de señalar, y en su repercusión para el uso del concepto de alienación. Ocupémonos de la segunda cuestión involucrada en el significado histórico de este concepto: la concerniente a la posibilidad o no de abolir la alienación. También aquí nos enfrentamos a interrogantes nada fáciles, pero que afectan directamente el alcance y el sentido del concepto que discutimos. Es evidente, por ejemplo, que si sostenemos, en la dirección que parece seguir Sartre,

que la alienación es un fenómeno recurrente, imposible de ser abolido, su significación hermenéutica y crítica para la comprensión de la historia, la sociedad y el hombre, adquiere un valor determinado. Por el contrario, este valor será distinto si en términos marcusianos, mucho más optimistas, pensamos en firme en el final de la utopía, en la sociedad erótico-estética, en la identidad del sujeto y el objeto; es decir, en la superación de la alienación, aun como progreso al infinito. Sea cual sea la posición que adoptemos, lo que queremos subrayar, como una observación de primer orden, es que el concepto de alienación sólo resulta fructífero si se piensa en relación con su opuesto: el de desalienación. Más aún: como concepto crítico, la alienación pierde su sentido hermenéutico si no admitimos la posibilidad de su superación. Pero admitir esto último, como habremos de ver más adelante, conlleva algunas dificultades teóricas.

TERCERA CUESTIÓN

Todas las reflexiones anteriores vienen a confluir en la tercera cuestión de este ensayo, referente a si el concepto de alienación —de indudable prosapia filosófica— puede o no convertirse en una categoría adecuada a las exigencias epistemológicas de las ciencias empíricas del hombre.

La forma en que entiendo semejante problema puede ilustrarse comparando, dentro de la evolución del pensamiento de Marx, los conceptos críticos de «trabajo alienado» —desarrollado en los *Manuscritos*— y el de «plusvalía» —desarrollado en *El capital*—. Así como el primero de estos conceptos no es una categoría operativa en economía, el segundo sí lo es. Operativa quiere decir aquí que el concepto de «plus-valía» se mantiene dentro del nivel y el lenguaje teóricos de la economía; admite el juego y la relación con las restantes categorías económicas, puede expresarse en forma cuantificada y, sobre todo, permite una crítica de tipo inmanente, sin abandonar el marco y las exigencias teóricas de la disciplina.

Pues bien, en el mismo sentido de esta referencia, lo que se trata de preguntar es si el concepto de alienación puede funcionar —cómo, con qué sentido, legitimidad, etc.— dentro de las ciencias empíricas del hombre, en especial dentro de la historia y la sociología.

Dos razones, entre otras, hacen que este planteamiento sea enormemente complejo. La primera de ellas es que notas como las de «pérdida de lo propio», «devenir otro de sí», «desconocimiento de posibilidades esenciales», etc. —características del concepto de alienación en su sentido filosófico— no parece que puedan tener valor alguno en el marco de las ciencias empíricas. Sin duda estas ciencias pueden constatar dichas notas como motivaciones individuales o de grupo, generalizadas en amplios sectores sociales —por ejemplo verificar empíricamente que tales o cuales sectores se viven como siendo otros de los que creen que deberían ser, o se sienten extraños a sí mismos—, pero es cuestionable que puedan dar a un fenómeno social una expresión ontológica y afirmar que, efectiva y realmente, ocurre una pérdida de la verdadera esencia, etc., allí donde tienen lugar tales motivaciones. Sus límites teóricos les impiden dar este paso; las obligan a permanecer dentro del campo de los fenómenos sociales y a no utilizar significados cuyo sentido y verificación trasciendan sus dominios; es decir, a no utilizar causas o extraer consecuencias que no sean ellas mismas expresión de lo social, fenómenos sociales.

De todos modos, si quisiéramos dar a esta cuestión toda su importancia, se trataría de indagar si existe algún fundamento teórico que permita el paso de la perspectiva sociológica a la filosófico-antropológica-ética: bien sea en el sentido de que la primera puede verificar la segunda, sin abandonar sus exigencias, o, a la inversa, la segunda transformar los puntos de vista y los fundamentos científicos de la primera (orientar la sociología por otro camino). La posibilidad de que la perspectiva sociológica configure un sentido de la alienación ajeno completamente a los tres significados expuestos anteriormente, la excluimos por anticipado. En parte, por esta razón, consideramos imprescindible buscar una orientación en la corriente sociológica de la Escuela de Frankfurt y en la polémica que ha sostenido sin descanso con la sociología empírico-analítica o positivista[9]. Como se trata de una polémica que gira alrededor de puntos tan decisivos como el papel y la finalidad de la sociología, la naturaleza del

9 La importancia de la Escuela Sociológica de Frankfurt consiste en su replanteamiento, frente a las tendencias actuales y de comienzos de siglo, de la relación entre lo fáctico y lo normativo en el campo de la sociología.

conocimiento científico y, sobre todo, la relación entre juicios de hecho y juicios de valor, resulta obvio su interés y trascendencia. En última instancia, la utilización del concepto de alienación, así como su significado, podría depender de la perspectiva sociológica considerada válida.

La segunda razón, no menos importante e incluso previa a la que acabamos de indicar, es la de discutir, sin salir del marco filosófico, analítico y lógico, los significados implícitos en el concepto de alienación que hemos expuesto en el parágrafo anterior. Es evidente que esta discusión, por ser el concepto de alienación de clara raigambre filosófica y por ser, en definitiva, lo que se cuestiona, la posibilidad de aplicarlo, transformado o no, a las ciencias empíricas del hombre, tiene una importancia metodológica de primer orden. Preguntemos, por ejemplo, ¿qué ocurre con el concepto de alienación, si en vez de referirlo a una concepción antropológica de tipo esencialista, lo referimos a una existencialista —heideggeriana o sartreana, por ejemplo—. Volvamos a la relación sujeto-objeto: ¿es necesario para explicar su inversión —es decir, el dominio del objeto— recurrir a una teoría dialéctica?; ¿no basta con el supuesto de Popper, de que por lo general las consecuencias de los actos humanos desbordan los efectos previstos, o la hipótesis de Aron de que la alienación es, en el fondo, un problema ligado al progreso del conocimiento? Por último: ¿la noción de alienación no parece falsear el verdadero sentido de la historia, su carácter de novedad, de porvenir, de aventura?, ¿no implica una premisa historicista y el supuesto hegeliano de que sabemos ya el final en función del que se ha realizado el proceso?, ¿y cómo prescindir de este supuesto para poder saber, dentro de la contingencia del presente, lo que debe ser superado o mantenido, lo que ganamos o perdemos?

Aplacemos estas y otras cuestiones para un ensayo posterior y tratemos de recapitular lo que hemos dicho. Hasta aquí hemos pretendido distinguir: a) entre ciertos fenómenos sociales de nuestro presente —burocratización, racionalización, predominio de la ciencia, etc.— y su posible interpretación por medio del concepto de alienación. Estos son dos aspectos que suelen confundirse; b) hemos distinguido igualmente la alienación, como fenómeno social, y como estructura ontológica del ser humano. Es posible que en el primero de estos sentidos el fenómeno exija una explicación que no corresponda a ninguno de los significados explicitados anteriormente; es decir, que el

fenómeno de la alienación, como fenómeno social, nada tenga que ver con la alienación; c) por último, nuestras reflexiones nos han abierto un horizonte problemático desde el cual nos introduciremos en Marx. Nuestro planteamiento del problema de la alienación en el fundador del materialismo histórico se limitará a discutir esta afirmación de Mandel: «Así, pues, la evolución del concepto de alienación de Marx, es clara: desde una concepción antropológica (feuerbachiana-hegeliana), antes de los *Manuscritos* de 1844, avanza hacia una concepción histórica de la alienación»[10].

Lo que nos interesa discutir, basados en esta afirmación, no es, en el fondo, si en Marx se produce dicha evolución. Lo que verdaderamente nos interesa es saber si Marx, en su segundo estadio, nos brinda una concepción histórica de la alienación que supere o elimine los problemas y las oscuridades de su sentido filosófico; una concepción, en suma, que abra una auténtica perspectiva historiográfica y sociológica.

APÉNDICE

EXISTENCIALISMO Y ALIENACIÓN

Varias veces, a lo largo de nuestro ensayo, hemos indicado que el concepto filosófico de alienación presupone en su base una concepción antropológica de tipo esencialista. Sin embargo, hemos señalado que es en la dirección de las concepciones del hombre antiesencialistas donde el concepto «tiene que superar su prueba y verificar su verdadero alcance epistemológico». Por último, hemos preguntado directamente: «¿Qué ocurre con el concepto de alienación, si en vez de referirlo a una concepción antropológica de tipo esencialista, lo referimos a una existencialista —heideggeriana o sartreana, por ejemplo—?». En las líneas que siguen me ocuparé de esta pregunta.

Observemos, para empezar, que al adoptar una perspectiva antropológica existencialista admitimos una concepción del hombre

10 Ernst Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx de 1843 a la redacción de El capital: estudio genético*, México, Siglo XXI Editores, 1969.

cuyos rasgos principales, entre otros, son: a) no existe una esencia humana, entendida como algo sustancial y como un conjunto de caracteres espirituales, sociales o biológicos, que sirva de referencia o patrón de medida para decidir o determinar lo que el hombre debe ser; b) por el contrario, el hombre se define como un «ser posible», como un ser que se hace, se proyecta a sí mismo, bajo su responsabilidad —sin modelos preexistentes, normas o principios canónicos de naturaleza ontológica—. Lo único que el hombre tiene prefijado son condiciones de existencia, entre las cuales, la de tener que hacerse a sí mismo es la fundamental; c) el hombre es un ser temporal, anticipado constantemente a sí mismo —proyectado también en un pasado o situación—, que se comprende por los posibles que aspira a ser; d) en resumen, el hombre es un permanente proyecto de ser (algo o alguien: esencia) y no la mera proyección de una esencia ya dada.

Si a partir de estos rasgos antropológicos utilizamos el concepto de alienación, se nos impone, por de pronto, el requisito de cambiar la orientación de expresiones denotativas tales como «pérdida», «desconocimiento», «devenir otro», características del concepto. En efecto, desde la perspectiva existencialista, lo que el hombre supuestamente alienado desconocería, perdería, extrañaría —por estar, supongamos, supeditado a una objetividad que lo domina—, no podría ser una «verdadera esencia» o un «sí propio», que por definición han quedado eliminados como principios determinantes, sino la posibilidad de hacerse, de proyectarse, de realizarse a sí mismo de una manera distinta a como se comprende ser.

Pero, se sobreentiende que ninguna de las posibilidades que la supuesta alienación impediría o haría desconocer, pueden valorarse teóricamente, frente a otras, con relación al principio ontológico de una esencia dada y preexistente. El concepto de alienación, con su connotación negativa (no ser lo que uno es, *no explicitar* las verdaderas posibilidades, *no reconocerlas*, etc.) no parece tener cabida dentro del pensamiento existencialista. Al faltar el punto de referencia esencialista, falta también el criterio para valorar lo que es pérdida o extrañamiento y lo que no lo es. Por el contrario, sin dicha referencia, toda posibilidad es positiva. En efecto, si el hombre es un ser que se hace a sí mismo, se construye o arma, por así decirlo, sin más presupuesto que condiciones de existencia (ser en el mundo,

ser posible, existir junto a otros, ser mortal, etc.), cualquier posibilidad o proyecto representa un acto de afirmación, un modo de realizarse o de hacerse, de darse precisamente una esencia. Bajo este punto de vista, por ejemplo, la relación establecida a través del concepto de alienación entre el hombre capitalista y el socialista no puede traducirse, en términos existencialistas, en el sentido de que el primero representa una pérdida de la esencia humana y el segundo una recuperación. Habría que decir que la posibilidad de devenir hombre socialista es, ontológicamente hablando, frente al capitalista, otro modo de «hacerse» —en sentido literal— hombre y no una recuperación de una hipotética esencia desconocida o extrañada. Dentro del existencialismo, en donde todo es posibilidad y proyecto, lo único que cabe hacer es comparar posibilidades, pero sin referirlas al supuesto según el cual unas serían expresión del verdadero ser y otras no. Lo que viene a decir, como corolario, que el concepto de alienación no parece tener cabida dentro del existencialismo; que esta doctrina rechaza el concepto.

Estamos conscientes de que toda nuestra exposición anterior es completamente heterodoxa, comparada con la doctrina existencialista heideggeriana o sartreana y que se presta a objeciones que parecen evidentes. La primera de ellas, la más inmediata y que ya estará en la mente del lector, es la siguiente: si el existencialismo establece, como uno de sus principios básicos, que el hombre carece de esencia sustancial, que es responsable de su ser, que no hay puntos de referencia, patrones con los cuales medirse, el hecho de que históricamente se haya comprendido como sustancia, como ente creado, como naturaleza, el que haya poblado el mundo de principios trascendentes, fines últimos, etc.; en una palabra, el que haya desconocido la hechura de sí mismo como ser que se hace y es responsable de sí mismo, ¿no representa precisamente reconocer la existencia de la alienación?

A esta primera objeción cabe añadir esta otra que la refuerza con un testimonio documental. Se trata de que los mismos creadores de la doctrina existencialista, Heidegger y Sartre, han entendido su propio pensamiento con referencia al esquema teórico de la alienación. Sartre, por ejemplo, ha distinguido entre «espíritu de seriedad» y «espíritu de libertad» y considera al primero como una forma de encubrir su verdadero ser. Heidegger, por su parte, ha diferenciado dos modos de existir, el auténtico y el inauténtico y califica al segundo

como una forma de huir, de apartarse, de la revelación del propio ser (como ser para la muerte), cayendo en el tráfago de lo cotidiano, comprendiéndose desde las posibilidades mundanas. Finalmente, ambos han valorado la trascendencia y significados de su doctrina —Sartre de un modo que no ofrece dudas, en su obra teatral y literaria— como un llamado a la desalienación del hombre, tras largos siglos de pérdida y enmascaramiento de nuestro propio ser.

Sin ningún propósito de abrir aquí una polémica con el existencialismo, me voy a permitir hacer, sin embargo, algunas observaciones a los reparos que acabo de indicar. Nuestra exposición de la doctrina de la existencia y el concepto de alienación ha tratado de ser coherente con los supuestos ontológicos de la doctrina. Si se afirma que el hombre es un *ser posible,* que se hace a sí mismo, sin referencia a una supuesta esencia dada sino tan sólo a una determinada serie de formas que tipifican su condición de existente, pero que son neutrales respecto a cualquier modo concreto de realización, el concepto de alienación no tiene cabida. ¿Se trata entonces de incoherencias o falta de radicalidad? Para decirlo más gráficamente: ¿de que el existencialismo de Heidegger y Sartre reintroduce por la puerta trasera lo que expulsa por la grande? No creemos. Se trata de algo más profundo y que somete a toda doctrina filosófica al mismo círculo: a la necesidad de restablecer y discriminar un ser auténtico, aun en los casos más radicales en que parece negarse su necesidad; al imperativo, posiblemente ético, de recurrir al concepto de esencia para dar sentido a nuestra acción y a nuestra vida. Lo que aparece en el existencialismo es, pues, un círculo que puede ser expuesto de este modo: el existencialismo me dice: reconoce que eres tú mismo quien te das una esencia, te haces algo o alguien, tal tipo de hombre determinado con su comprensión del ente, del prójimo y de sí mismo. En este sentido, el existencialismo es un llamado a la desalienación; es decir, a la creencia de que uno es y debe ser según principios trascendentes. Pero al mismo tiempo, en la medida precisamente en que me dice que no existe tal concepto de esencia predeterminada, principios con respecto a los cuales pueda discriminar lo que en concreto debo de hacer, tampoco puede hablar de pérdidas y extrañamientos: es decir, de alienación. No obstante, habla de todo ello.

Este círculo se manifiesta con toda claridad y en todo su dramatismo en la filosofía de Sartre, quien a diferencia de Heidegger no se contentó con vagas y abstractas referencias prácticas («ser corriendo a la muerte», fidelidad a la revelación del ser como *Lichtung*), sino que pugnó por comprometerse y por descubrir un camino concreto, se estrelló contra la posibilidad de edificar una ética que respetara los principios ontológicos de su doctrina antropológica[11].

Los interrogantes quedan, pues, abiertos: ¿necesitamos el concepto de verdadera esencia —aunque no podamos precisarla—?; ¿el concepto de alienación, aun considerándolo un principio ideológico, nos es indispensable? Tal vez el existencialismo, y en particular el sartreano, podría suministrar un punto de referencia para orientar estas preguntas. Su idea del desarraigo humano, de «la negación interna» como aspiración imposible de colmar el vacío de lo que nos falta y no podemos realizar: el ser como lo idéntico, lo compacto, lo pleno de sí mismo, lo que reposa y se cierra en sí, son indicios sugestivos y prometedores. Prometedores, por supuesto, sólo en el caso de que nuestro análisis de Marx y de la polémica sociológica actual nos convenciera de que la alienación no puede convertirse en una categoría de las ciencias empíricas del hombre, de que es un concepto ético y filosófico.

---

11 Véase mi libro *Ensayos sobre Sartre*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1968.

*¿QUÉ HACER?**

Este año se cumple el centenario del nacimiento de Lenin. Si todavía existieran líderes de su talla, de su capacidad teórica, de su fuerza espiritual, debería ser un momento propicio no sólo para los discursos conmemorativos y las exégesis eruditas, sino para volver a plantear la pregunta que el artífice de la Revolución de Octubre formuló en 1902: *¿Qué hacer?* Éste sería, sin duda, el mejor homenaje que podría tributársele.

La urgencia de esta pregunta, en el momento de crisis por el que atraviesa el comunismo internacional, estaría motivada por razones análogas a las que indujeron a Lenin a formularla y responderla. Sólo que estas razones, en su coyuntura actual, tal vez exigen respuestas distintas de las que diera el gran líder de la revolución rusa.

Cuando Lenin redacta su célebre ensayo, lo animan, entre otras, dos convicciones fundamentales que enfrenta a la tendencia oportunista inspirada por Bernstein.

a) La primera es la convicción de que «sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario». Lenin destaca, al respecto, este texto de Engels:

> Será deber de los jefes, instruirse cada vez más en todas las cuestiones teóricas; liberarse cada vez más de las fases tradicionales de la antigua concepción del mundo y no perder de vista que el socialismo, después de que se ha convertido en ciencia quiere ser tratado científicamente, es decir, exige ser estudiado.

---

* *Imagen*, Caracas, 1970, s/p.

b) La segunda convicción es la necesidad urgente de establecer «la determinación de las tareas» que exige el movimiento de masas. Sobre este punto, escribe Lenin:

> ...esta determinación puede ser entendida de dos modos: o bien se inclina uno a la espontaneidad de ese movimiento, es decir, se reduce al papel de una mera sirvienta del movimiento obrero como tal... o bien se admite que el movimiento de masas nos impone nuevas tareas teóricas, políticas y de organización, mucho más complicadas que aquellas con las que uno se hubiese contentado antes de la aparición del movimiento de masas.

Un examen, incluso superficial, del panorama que ofrece el socialismo, en esta fecha del centenario de su máximo artífice, muestra la necesidad inaplazable de replantear estas dos cuestiones conexas que acabamos de señalar.

PRIMERA CUESTIÓN

Con respecto a la primera cuestión, esta necesidad es obvia. Tras el derrumbe del stalinismo no sólo resultó resquebrajada la unidad política del socialismo internacional, sino que se agrietó también la unidad de la teoría, del DIAMAT, que en una época de dogmatismo bíblico había sido elaborada e impuesta bajo la inspiración de Stalin. Tal vez el primer síntoma de la nueva situación teórica fue la reactualización de la obra de Lukács, *Historia y conciencia de clase*. Esta obra, declarada revisionista en 1923, volvió a replantear una temática marxista que oficialmente había sido sepultada. Lo que Lukács había señalado: el esquematismo y abstraccionismo del marxismo vulgar, el cuestionamiento de la teoría del reflejo, las dudas sobre el valor del materialismo dialéctico de la naturaleza, la supresión de la dialéctica sujeto-objeto, la conversión de la dialéctica de la historia en una mecánica racional estereotipada, la poca atención a la idea de totalidad y al tema de la reificación, etc., abrieron un atractivo campo de discusiones que contrastaba con el estilo canónico y lapidario de los manuales de la Academia de la URSS.

A la influencia de Lukács se sumó, casi de inmediato, la de Sartre. En sus escritos políticos y marxistas, el autor existencialista no sólo fustigaba el dogmatismo de los teóricos rusos, el carácter fosilizado del PC francés, sino que planteaba una temática fijada por Plejánov y eliminada de la ortodoxia: la relativa al papel de la subjetividad y del individuo en el proceso dialéctico de la historia. Sin duda, las reflexiones de Sartre estaban claramente viciadas por sus propios puntos de vista filosóficos y su intento de fusionar marxismo y existencialismo era una empresa irrealizable. Pero los temas que había suscitado, no sólo teóricos, sino políticos y organizativos, colmaron por más de una década las discusiones marxistas francesas. Su repercusión, además, se hizo sentir positivamente en ciertos medios comunistas. Adam Schaff, en su libro *Filosofía del hombre*, lo señala con respecto a los medios comunistas polacos, en donde Sartre, hacia 1956, gozaba de una notoria popularidad entre los intelectuales jóvenes.

Un tercer tema de discusión se agregó a los anteriores. Fue el tema del humanismo. Tras él se lanzaron, ante todo, con predilección, dos grupos teóricos confesionales: el de la Escuela Evangelista de Tubinga —inaugurado por Metzke en 1951—, y el grupo católico representado por Wetter, Calvez, Rubel, Bigó, etc. Alrededor de este tema se replanteó la vieja problemática suscitada en 1932, a raíz de la edición alemana de los *Manuscritos* por Landshut y Mayer. La cuestión de la continuidad en la obra de Marx; el énfasis en la importancia de sus escritos juveniles frente a los de la madurez; el tema de la alienación, el de la antropología e incluso de la ética; la cuestión de si el leninismo significa o no la interpretación y aplicación correctas de los principios teóricos de Marx —véase, por ejemplo, la obra de Fetscher, *Karl Marx und der marxismus*—, volvieron a la orden del día y siguen suscitando discusiones y polémicas sin término.

Los escritos de Althusser y su grupo, en fecha más reciente, vinieron a sumarse a este panorama abierto y conflictivo. En la posición de Althusser hay que destacar, en primer lugar, un nuevo enfoque de ciertos tópicos ya controvertidos. Merece señalarse su tesis de que entre el Marx de la juventud y el de la madurez existe un «corte epistemológico» insuperable. Althusser ha echado más leña al fuego de este debate inagotable, ya casi fastidioso, con su afirmación de que Hegel ha jugado en la formación del pensamiento de Marx un

papel discreto y secundario. Otro aspecto importante se refiere a la interpretación antihegeliana del concepto marxista de totalidad. Althusser intenta con ello una fundamentación de la tesis leninista del concepto de revolución —la tesis del «eslabón más débil»— y una justificación teórica de que las rupturas revolucionarias hayan ocurrido en países atrasados con respecto a la evolución industrial. Posiblemente, de todos los temas abordados por Althusser, el más importante hasta ahora es el que concierne al tipo de «praxis teórica» que Marx utiliza en *El capital.*

Aunque el enfoque de Althusser ofrece mucho menos de lo que promete, su tipo de exégesis contrasta, sin duda alguna, con la forma filosófica tradicional de abordar este tema y contiene los elementos estructuralistas más significativos de su interpretación marxista. (Compárese, al respecto, la conocida obra de Rosenthal, *Los problemas de la dialéctica en El capital de Marx*, con los dos volúmenes de *Lire Le Capital*, dirigidos por Althusser.)

El último episodio de estos debates sin fin que deseamos registrar —más por el alboroto que ha formado que por su importancia intrínseca— son los últimos escritos de Marcuse, en especial su libro *El hombre unidimensional.* Los puntos de vista de Marcuse se apoyan en los lineamientos de la «teoría crítica de la sociedad», elaborada por Horkheimer y sus colaboradores dentro del círculo de la escuela sociológica de Frankfurt. Comparte con sus viejos colegas los puntos relativos a la sociología del conocimiento, al carácter negativo y subversivo de la filosofía, pero ha rebasado el tono teórico y conservador que caracteriza a este importante grupo. *El hombre unidimensional* contiene, sin duda, planteamientos sugerentes y acertados, al lado de disquisiciones superficiales y seguramente incorrectas pero, en definitiva, es la obra de un escéptico que ha perdido la fe en las prospecciones históricas elaboradas por Marx. Su exaltación de los grupos marginados, estudiantiles y del tercer mundo —como únicas fuerzas de ruptura del orden capitalista y reservorios de nuevos valores humanísticos—, sus tesis anarquistas sobre la subversión y la negación al estado puro y, sobre todo, su exégesis paramarxista de la concepción freudiana de la cultura, vendrían a ser los síntomas de un pensamiento que trata de remediar un pesimismo radical en las posiciones ortodoxas.

Toda esta rica polémica en torno al marxismo, que acabamos de reseñar a grandes rasgos y en forma esquemática, ni es nueva, ni más aguda que otras suscitadas en el pasado dentro de los círculos intelectuales comunistas —en la socialdemocracia alemana por ejemplo, a finales del siglo pasado y durante el primer cuarto del presente—; posee, sin embargo, un alcance y un significado propios, que merecen destacarse. En primer lugar, su mayor repercusión en una época de crisis política del comunismo y de un mayor nivel de difusión e información de la cultura de masas. En segundo lugar, su carácter escolástico, academicista y profesoral, lleno de finezas hermenéuticas y temas eruditos. Nadie puede negar la enorme importancia de esta exuberante flora filosófica, cuya necesidad, además, estaba justificada como reacción inevitable a un marxismo vulgarizado y esclerótico. Pero conviene señalar, en torno a ella, dos síntomas que reflejan la crisis del comunismo en el campo teórico. Por una parte, el hecho de que los intelectuales del Partido no hayan impuesto ninguna pauta en las discusiones y de que cuando lo han intentado han merecido de inmediato las reservas e incluso las sanciones de sus propios jerarcas —casos Lukács, Schaff, Garaudy, Althusser—. Salvo contadas excepciones, puede decirse que los intelectuales del Partido han ido a remolque de las brechas abiertas por los teóricos no comunistas. Han sido atraídos —como Ulises y sus compañeros— por los cantos de sirena de una discusión emplazada al nivel de la exégesis universitaria y filológica. Se han mantenido en una posición defensiva y no de avanzada. Consecuencia de ello —y es el segundo síntoma que deseo destacar—: no han tenido tiempo, o no les ha sido permitido abocarse a un replanteamiento lúcido y abierto de la teoría revolucionaria, a la altura de las nuevas circunstancias europeas y mundiales. En vez de esto, y en contra de las advertencias del propio Marx, han sustituido el estudio de la realidad por la exégesis de los textos sagrados. No han sabido, o no han podido contrarrestar la ofensiva erudita y revisionista con un trabajo agresivo e innovador en el terreno de la praxis. Por ejemplo, mucho más importante hubiese sido el diseño de una nueva política cultural —frente a la anarquía del sistema capitalista y la censura comunista— que ponerse a demostrar, con profusión de detalles, si el Marx joven es o no más importante que el Marx de la madurez. Sin duda,

la ausencia de verdaderos líderes teóricos, en el campo de la política, ha influido decisivamente en este hecho. Salvo una o dos excepciones, una cohorte de burócratas y tecnócratas de segunda categoría, criados y nutridos en el regazo de Stalin, se ha apoderado de las jefaturas de los movimientos comunistas europeos. Ninguno de ellos tiene capacidad, personalidad y ascendencia suficiente para elaborar e imponer, en el terreno ideológico, las nuevas pautas que la situación reclama.

«Sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario», a la manera en que Lenin entendía el primero de estos requisitos, es decir, como algo distinto y superior a la mera táctica y estrategia del momento. Sin teoría revolucionaria no hay soluciones científicas para la revolución. Entonces, la defensiva y el empecinamiento en viejas posiciones caducas, o el azar y la contingencia, la imprudencia y la precipitación, suplantan las verdaderas soluciones. En este caso, y en contra del pensamiento de Lenin, puede haber movimientos revolucionarios sin teoría revolucionaria. Este es el ejemplo que ofrecen actualmente los movimientos izquierdistas latinoamericanos. Ha sido también el caso de las guerrillas venezolanas. Su meta fue provocar a toda costa un golpe militar. Se creyó que del caos —como en la antigua mitología griega— surgiría el nuevo orden.

Otro ejemplo de lo mismo lo suministran los recientes movimientos estudiantiles europeos. La denominación de «fiesta revolucionaria», acuñada por sus propios actores, identifica, sin más explicaciones, su carácter pequeñoburgués, sus posibilidades y sus reales intereses. Por último, es la situación, tan curiosa, de algunos países del tercer mundo. Una buena mañana nos sorprenden con la noticia de que han adoptado el marxismo-leninismo. Como si se tratara de adoptar una marca de cigarrillos.

SEGUNDA CUESTIÓN

Cuando Lenin escribe *¿Qué hacer?* está convencido de que la socialdemocracia se ha quedado rezagada con respecto a los movimientos de masas. La tarea fundamental que, a su juicio, debía imponerse el socialismo ruso, era la creación en el seno del proletariado de una conciencia político-revolucionaria que lo llevase más allá de los límites del

oportunismo bernsteiniano. Lenin interpretaba la espontaneidad del proletariado como conciencia política embrionaria, como un impulso y una fuerza que podían y debían ser convertidos en conciencia explícita de lucha, no para los logros sindicales de ciertas mejoras económicas, sino para alcanzar el nuevo orden socialista de la abolición de la clases y la propiedad privada.

Es de advertir, sin embargo, y veremos enseguida su importancia, que Lenin mantenía el punto de vista de Kautsky, según el cual el socialismo había sido llevado desde afuera al seno de los intereses inmediatos y espontáneos del proletariado. Dice al respecto:

> Los obreros, hemos dicho, no podían tener todavía la conciencia socialdemócrata. Ésta no podía venirles sino del exterior. La historia de todos los países confirma que, por sus propias fuerzas, la clase obrera no puede llegar sino al trade-unionismo, es decir, a la convicción de que hay que unirse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar del gobierno tales leyes necesarias a los obreros. En cuanto a la doctrina socialista, ella ha nacido de las teorías filosóficas, históricas, económicas, elaboradas por los representantes cultivados de las clases poseedoras, por los intelectuales. Los fundadores del socialismo científico contemporáneo, Marx y Engels, eran ellos mismos, por su situación social, intelectuales burgueses. También en Rusia, la doctrina socialista surgió de un modo independiente del crecimiento espontáneo del movimiento obrero, como el resultado natural e ineluctable del desarrollo del pensamiento de los intelectuales revolucionarios socialistas.

No podemos entrar ahora a discutir los problemas teóricos que suscita esta concepción realista de Kautsky, compartida por Lenin. Lukács, en *Historia y conciencia de clase*, no deja de advertirlos. En este momento, lo que nos interesa extraer de ella es el siguiente aspecto: si la espontaneidad del obrero alcanza únicamente, por su propio impulso, los límites del sindicalismo y si, por otra parte, el socialismo científico es un producto de teorías filosóficas, históricas y económicas —es decir, el producto de unas disciplinas que, a diferencia de las ciencias naturales, de estilo matemático, resultan siempre mucho

más controvertibles, tanto más cuanto uno se adentra en ellas—, el único criterio de verdad del socialismo, su única demostración, es su propia praxis. Como el obrero lo recibe de afuera, como es una superestructura teórica que debe frenar y hacer cambiar el rumbo de su espontaneidad, según sea esta praxis, estará o no dispuesto a superar los intereses inmediatos que lo motivan y dirigen. El peligro que, desde el punto de vista comunista, acosa continuamente al obrero —Sartre lo recuerda en «Los comunistas y la paz»—, es la caída al nivel de la mera espontaneidad tradeunionista, la coagulación de su conciencia política embrionaria, o como se dice ahora, la integración al sistema. Pero debemos ser claros: este peligro no sólo proviene de la atracción que puede poder en práctica el capitalismo; proviene también de lo que hacen y ofrecen los partidos y los regímenes comunistas, de su dinámica, de sus tareas y de su tipo de control social. Esto resulta evidente en nuestro tiempo, cuando el socialismo ya ha sido puesto en práctica en buena parte del planeta.

En el momento en que Lenin escribe su ensayo, la situación es otra y las tareas inmediatas y urgentes son distintas. El objetivo a alcanzar es la revolución y la puesta en práctica del socialismo, que es todavía una posibilidad imaginada. Existían además, en el proletariado, condiciones objetivas que difieren de las actuales. Con base en todo ello, la visión que Lenin configuró del Partido Comunista, es decir, la imagen de una organización disciplinada, estructurada en forma piramidal, con un sentido casi militar de la obediencia y compuesta por revolucionarios profesionales, tenía su justificación transitoria y era un medio para espolear un país retrasado industrialmente y compuesto, en su inmensa mayoría, por masas campesinas depauperadas. Sin embargo, aunque Lenin, en la «determinación de las nuevas tareas» que la organización debía de emprender, concedía un papel de primer orden a la educación del proletariado, es indudable que el Partido, a través de su programa, adquiere la fisonomía de una estructura superpuesta a la masa trabajadora, cuya conciencia no desarrollada encarna y determina, desde afuera, como albacea de la doctrina y de la ciencia.

Esta fisonomía marcará la pauta, a escala mundial, de la mayoría de los partidos comunistas. Después del triunfo de la Revolu-

ción y de la ascensión de Stalin al poder, los caracteres del Partido fijados por Lenin no sólo van a continuar, sino que degenerarán y tomarán un nuevo giro. La nueva conciencia que el Partido debía despertar, en comunicación directa y permanente con las masas, se condensa en la persona de Stalin y su grupo. El terror, la coacción y el despotismo sustituyen la tarea de la educación, y la unidad que debía surgir desde la base, se impone desde arriba sin ningún género de contemplaciones. El Partido, sólo aparentemente es el partido del pueblo. O sólo lo es como una mediación que la historia deberá encargarse de justificar. De hecho, es una minoría selecta compuesta por burócratas y activistas, intelectuales o políticos. Todavía hoy, en Rusia y en los demás países comunistas, la casi totalidad de la masa trabajadora no forma parte de la organización. La dictadura del proletariado es un *flatus vocis*. El ingreso a las filas del Partido es objeto de cuidadosas pesquisas y reservas; tiene el carácter del ingreso al pitagorismo o la masonería. Está revestida por la liturgia y la unión sacerdotal. La lucha a muerte de los grupos por la jefatura se escenifica a espaldas de la opinión pública. No se habla claro, no se juega al descubierto. Un día *Pravda* ensalza en forma ditirámbica la persona de Jruschov, y a la mañana siguiente lo califica de «cabeza de perro». La dictadura del proletariado, a través del Partido, es una dictadura del Partido al proletariado.

Todos estos rasgos, de sobra conocidos, evidencian que la ausencia de «teoría revolucionaria» no sólo existe en relación con las nuevas tareas que reclama la actual situación mundial, sino que existe también en relación con la misma estructura política y orgánica del Partido que debería elaborarla, a su modo de actuar, a su carácter dentro de los mismos países que controla. Creer que ambas cosas pueden separarse es un error. Creer que un Partido esclerótico, rezagado, lleno de complejos y fantasmas culturales, asfixiado por su propia contextura interna, puede ponerse actualmente a la vanguardia de los movimientos de masas, es creer seguramente demasiado. Pero pensar que todo ello puede suplirse a fuerza de riñones, del apocalipsis o de la anarquía, es una forma de la desesperación. Marx, en los *Grundrisse*, estampó este sencillo y profundo pensamiento: «Una cosa meramente negativa, no crea nada».

CONCLUSIÓN

En momentos en que se reviven viejos fantasmas que deberían reposar en sus tranquilas tumbas —Bakunin, etc.—, tal vez fuera ocasión de recordar a Bernstein, pues es evidente que algunas de las predicciones de este teórico revisionista se han cumplido y se están cumpliendo. A casi setenta años de los planteamientos leninistas, la situación del proletariado, en los países industriales avanzados que conservan el fermento y la tradición de las luchas obreras, presenta un panorama y unas perspectivas bastante distintas de las que avizoraba Lenin. El capitalismo ha renacido de lo que se creía eran sus cenizas. Ayudado por la ciencia y la tecnología, por una economía mucho más racional, de dimensiones internacionales, por un nuevo sentido de la dinámica empresarial, por una nueva estrategia en la creación, artificial o no, de nuevas necesidades de consumo, ha expandido una ola de bienestar material como antes no se había conocido. La espontaneidad obrera, si no la confundimos con los fenómenos más llamativos y superficiales, ha descendido considerablemente. Cierto que en muchos países industriales avanzados existe una ola de huelgas a escala nacional, un fermento de oposición al gobierno y, en los sectores juveniles, posiciones anárquicas y extremistas. Pero sería muy aventurado asegurar que todo este movimiento heterogéneo de descontento y oposición estaría dispuesto a seguir al Partido en la aventura de una acción revolucionaria y la instauración de la dictadura del proletariado. Estas masas descontentas se han integrado doblemente al sistema: desde el punto de vista material están obsesionadas por el confort, el estándar y el consumo; desde el punto de vista político-cultural están acostumbradas a una forma de libertad individual que uno puede calificar como guste —de aparente, de ilusoria, de irracional—, pero de la que difícilmente querrían despojarse. La perspectiva de una planificación económica que signifique, según el modelo ruso o chino, una planificación paralela de las formas de vida y de pensamiento, seduce ya muy poco. El socialismo ha sido realizado de una cierta forma y las masas obreras ya no están en la alternativa de comparar su propia situación con la utopía. Comparan, por el contrario, su nivel y posibilidades con los que imperan en Rusia o China. Constatan, sin dificultad, que en estos países existe un tipo de alie-

nación de impotencia igual o peor que el suyo. Los camaradas parecen no entender este hecho fundamental de que el socialismo ha sido realizado y se presta a las comparaciones. Hablan contra Norteamérica y el capitalismo pero como si la censura, la persecución ideológica, el sistema político irracional de gobiernos que nadie sabe cuánto pueden durar, las dictaduras personalistas, el ataque a Hungría y a Checoslovaquia, el litigio ruso-chino, la Revolución Cultural, etc., no fueran signos tanto o más negativos que los que imperan en Norteamérica, en el socialismo inglés o sueco, o en las democracia cristianas. ¡Si al menos no tuvieran la osadía de ocultar o justificar lo que es evidente y está a la vista de todos! ¡Si por lo menos quienes lo denuncian no estuvieran expuestos a las sanciones de sus propios partidos! Pero esto sería ya un síntoma distinto y prometedor. Por el contrario, cuando se critica, con intenciones procomunistas, la alienación que impera en los países capitalistas se la contrasta con «el hombre total», «con la esencia genérica» y «el reino de la libertad». Cuando se denuncia, con sobradas razones, el sistema capitalista de comunicación de masas, se pasa por alto el hecho de que en la mayoría de los países comunistas esta comunicación no existe y de que todo es allí un gran televisor para una audiencia mucho más muda e impotente que la nuestra. Cuando se insiste en las formas veladas de seducción y manipulación que ponen en práctica los ideólogos y tecnócratas capitalistas, se omite el hecho de que lo mismo se ejerce en Rusia o en China, pero sin ningún género de velos. En fin, tal vez la última meta justifica los medios y en esto estriba la secreta razón de la historia y de la dialéctica. Pero no habría que confiar demasiado en esta misteriosa razón, sino en la de los hombres que hoy dirigen el socialismo y son responsables de su destino histórico.

En 1952, Sartre, en uno de sus raptos de adhesión al Partido —la temperatura comunista de Sartre ha sido tan variable como la de un niño— se admiraba de la deserción de la masas obreras parisinas ante una convocatoria de huelga general decretada por el PC francés. Se preguntaba, ante tal deserción: ¿Por qué no se mueven?, ¿qué les falta? Respondía: les falta un acto radical —tipo Orestes, tipo Goetz— que los convierta en hombres nuevos, captados y subyugados por la acción. Al mismo tiempo, se extendía en justificar y defender la estructura del Partido Comunista y, en forma indirecta, la del stalinismo.

El Partido, decía, es un orden que impone y hace reinar el orden. Concluía —cuando Sartre acelera nadie sabe hasta dónde puede llegar— con la estrambótica idea de que el Partido está obligado a decretar huelgas y movimientos de masas, innecesarios, con el único fin de mantener entrenadas a sus tropas.

Pues bien, lo que Sartre, en 1952, preguntaba a los obreros hay que repetirlo hoy, pero dirigido a los partidos comunistas, al ruso en particular. Hay que preguntarles: ¿por qué no se mueven?, ¿qué les falta? No soy yo quien puede responder estas preguntas y, desde luego, no son fáciles de responder; pero estoy convencido de una cosa: de que ni su estructura política —definida inicialmente por Lenin—, ni sus soluciones prácticas, están a la altura de los tiempos. Y sobre este último punto quiero afirmar lo siguiente: existe la inclinación a pensar que en los países subdesarrollados y del tercer mundo la única alternativa válida para hacerlos salir del letargo económico es la implantación del stalinismo o de sus derivados. Estas fórmulas, que ningún país avanzado aceptaría, que allí donde han existido y existen han conducido y conducen a situaciones políticas y sociales aberrantes, ¿por qué deben aceptarlas los países asiáticos, africanos y americanos? ¿No es ello una forma de coloniaje socialista? ¿Una importación de productos de desecho? También los partidos comunistas del tercer mundo están obligados a buscar nuevas fórmulas. También deben volver a preguntar: ¿qué hacer?

LUKÁCS*

Ha muerto G. Lukács. Quien conozca su obra podrá medir el enorme significado de su desaparición física. Tal vez tenga sentido decir que con Lukács se extingue la mejor tradición marxista de la socialdemocracia alemana. Nacido en Hungría y formado en la línea filosófica del neokantismo, su contacto con el marxismo se produce a través de la Segunda Internacional, en relación con sus tendencias y temas representativos. Sin embargo, cuando irrumpe de lleno en la polémica marxista, su espíritu se halla ya dispuesto con un bagaje intelectual totalmente distinto al de aquel movimiento típicamente decimonónico. Por un lado, se ha sumergido en las profundas aguas del romanticismo alemán. Goethe, Schiller, Hölderlin, Hegel, le son ya familiares y han dejado en su alma una impronta espiritual que no cesará de reflejarse en su extensa obra. Por otro, ha asimilado la corriente ética y sociológica de crítica al capitalismo que representan Simmel y especialmente Weber. Por último, ha participado directamente en el círculo de las preocupaciones históricas de la Escuela de Baden y en su polémica sobre cultura y civilización.

Estos tres componentes de la formación de Lukács son un punto de referencia indispensable para entender su encuentro con Marx. Cuando éste se produzca, hacia 1917, se plasmará en una obra llena de nuevas sugerencias, de enorme actualidad y de discrepancias con la ortodoxia. El panorama del marxismo cobra desde Lukács una nueva perspectiva. El estilo, la visión y los métodos, contrastan marcadamente con el estrecho marco positivista de la Segunda Internacional. Todavía hoy, su libro *Historia y conciencia de clase* seduce, en este punto, por un doble aspecto: la comprensión del marxismo

* *El Nacional,* Caracas, 15 de juinio de 1971, p. A-4.

dentro de la tradición de la filosofía clásica alemana y su reactualización en relación o frente a las nuevas tendencias de la cultura filosófica europea de comienzos de siglo.

Claro que una aproximación a Lukács no puede reducirse a lo acabado de indicar. No es posible excluir otras facetas de su personalidad, de su obra y de su conducta que remiten a puntos de referencias mucho más complejos y difíciles de descifrar. Porque este genial representante de la pequeña nobleza húngara, formado en los mejores círculos de la cultura europea, lleno de admiración y hasta nostalgia por los valores de la literatura clásica y romántica, al estilo de las *Geisteswissenschaften*, irrumpe también en la polémica marxista con un radicalismo sorprendente, convencido de que la revolución socialista, a escala europea, es un acontecimiento inminente. Y otra cosa: su larga vida en el Partido es una repetición de desacuerdos con la ortodoxia que terminan indefectiblemente en autocríticas, rectificaciones y reclusiones obedientes. Su obra refleja también este destino. Oscila entre la visión personal, amplia y heterodoxa de los problemas, y la caída en las peores formas de la hermenéutica y los esquemas del marxismo vulgar.

Corresponderá ahora, con base en su epistolario y sus papeles íntimos, si es que son accesibles, recomponer la unidad en tensión de estos diversos elementos que integraron una vida concreta. Entender, sobre todo, una voluntad de militancia que, pese a las circunstancias y vicisitudes adversas, se mantuvo fiel a un compromiso inicial y que, si para muchos limitó las extraordinarias posibilidades de la formación, la cultura y hasta las tendencias innatas de su temperamento intelectual, define también el secreto de una extensa obra, grande e imperecedera por sus méritos intrínsecos.

Recordemos lo que el propio Lukács ha dicho de sí mismo: «¿Si a Fausto se le permitió albergar dos almas en un mismo pecho, por qué en un hombre normal que, en medio de una crisis mundial, cambia de una clase a otra, no ha de constatarse el mismo simultáneo y contradictorio funcionamiento de tendencias espirituales contrapuestas?».

GARCÍA BACCA: UN HOMBRE QUE TOMA LA METAFÍSICA EN SERIO*

Acaba de salir de la imprenta de la Universidad Central, en las Ediciones de la Biblioteca, un nuevo libro del doctor García Bacca. Se trata del tomo primero de unas *Lecciones de historia de la filosofía* que incluye el examen de seis grandes filósofos occidentales (Demócrito, Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Escoto y Descartes).

Si trazamos el arco que empieza en este título escolástico, *De metaphysica multitudinis ordinatione* (España, 1928) y termina en estas recientísimas *Lecciones*, editadas en Caracas, van cuarenta y cuatro años de ejercicio de la filosofía, jalonados por una serie de obras en las que el profesor García Bacca ha conjugado, de diversas maneras, los tres niveles básicos de su formación y personalidad filosóficas: el pensamiento griego y medieval, el pensamiento científico y la cultura filosófica contemporánea.

En una época como la nuestra, en que la crisis de la cultura humanística ha puesto en duda no sólo los contenidos, sino el sentido y la finalidad misma de los géneros (para qué literatura, para qué historia, para qué filosofía), la fidelidad y perseverancia filosóficas del profesor García Bacca, ¿deben considerarse como un ejemplo aleccionador? Si este hombre, lleno de autoridad y saber, publica a los setenta y un años de edad unas *Lecciones de historia de la filosofía*, si vuelve a ocuparse, con no decaída admiración y respeto, de pensadores como Demócrito, Santo Tomás y Escoto, ¿es porque la filosofía está lejos de ser para él letra muerta, vestigio de un pasado en ruinas, mera actividad profesoral o erudita? Y algo más edificante todavía: ¿no ha sucumbido, como otros pensadores, al imperativo que hoy exige de todo —de lo profano y lo sublime— resultados prácticos?

* «Papel Literario» de *El Nacional*, Caracas, 27 de agosto de 1972.

No apresuremos las respuestas. La biografía filosófica del profesor García Bacca no está exenta de crisis. Tardó muchos años en encontrar un asidero firme y propio en la tarea que ha ocupado su íntegra vida. Hasta 1963 se nos presenta como un exegeta original y brillante de la historia de la filosofía y de la ciencia. Su extensa bibliografía se compone de libros sobre lógica (como el tan importante para su época y medio español, *Introducción a la lógica moderna*, en el que pone a prueba, con el instrumental de la lógica matemática, el programa de *Lógica formal y trascendental* de Husserl); libros de exégesis del pensamiento contemporáneo (*Nueve filósofos contemporáneos y sus temas*); libros sobre la filosofía y el filosofar (*Introducción al filosofar*); traducciones y comentarios de filósofos griegos (Parménides, Platón, Aristóteles, etc.); libros de análisis del pensamiento científico y de historia de la ciencia (*Tipos históricos del filosofar físico*); traducciones y comentarios de frailes de la colonia, de Andrés Bello, etc.

En toda esta ingente y dispersa producción son perceptibles algunas coordenadas que sitúan y orientan la labor exegética del profesor García Bacca: influencia de la filosofía trascendental kantiana, del pensamiento de Heidegger, de su formación científica y clásica. Coordenadas ajenas, pero que funcionan no obstante en favor de ciertos intereses propios y constantes: expresar o traducir a un plano vital o vitalmente reconocible el pensamiento de los autores elegidos, o el no menos importante y persistente de enriquecer el vocabulario filosófico español, tan exiguo y limitado, con términos y expresiones sacados del habla corriente y coloquial.

Esto hasta 1963. En este año el profesor García Bacca publica en México un voluminoso libro de quinientas páginas con el título críptico y hasta estrambótico a primera vista de *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*. Lo termina en Oxford, en goce de permiso respirando los aires filosóficos consagrados en aquella fortaleza del pensamiento empírico y analítico; aires secos y cortantes de crítica lógica y semántica en donde el solo título de *Metafísica natural estabilizada* es un escándalo y hasta un atentado contra las buenas costumbres filosóficas.

La publicación de esta obra representa un giro radical en el pensamiento del profesor García Bacca. Significa, a mi entender, el salto

o paso del exegeta consagrado al filósofo original. A partir de esta *Metafísica natural...*, su autor piensa por su cuenta, con esquemas propios, y se pone a pensar lo más abstruso del dominio de la filosofía: el problema del ser, el centro y núcleo de la metafísica. Advierta el lector que estas *Lecciones* recién aparecidas no son simples e inocentes comentarios del exegeta o erudito, sino la visión de la historia de la filosofía a partir de la doctrina que el profesor García Bacca expone en su *Metafísica*. Deben ser vistas, pues, desde la misma perspectiva de las *Lecciones* de Hegel: son interpretación personal a partir del sistema; revalorización crítica de la historia de la filosofía como algo que trasciende la mera sucesión cronológica de pensamientos y doctrinas.

No es posible condensar aquí, en esta breve nota, las complejas reflexiones que contiene una obra como *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*. Más difícil aún sería el intento de evaluar a fondo los nuevos rumbos que en ella se proyectan y la transformación que opera en la temática filosófica tradicional y consagrada. Se trata, además, de una obra introductoria —tipo prolegómenos— que no ostenta la forma del sistema ni la exigencia de la fundamentación. No obstante ello, pone de relieve su empeño innovador y revolucionario. Los conceptos tradicionales de ser, ente, mundo, etc.; la metafísica y la ontología como disciplinas; la comprensión y la meta del filosofar sufren o experimentan tales cambios de significado que a veces aturden por lo novedoso y arriesgado.

Véanse, como ejemplo, las siguientes definiciones:

> —Mundo: reparto y coajuste estabilizado y concluso de las cosas entre los estados de ser y ente dentro de un dominio dado (p. 150).
>
> —Ser, venimos diciendo, en sus convenientes lugares, no es algo especial y definitivamente peculiar; ser es cosa en estado de transparencia. Tampoco ente es algo condenado a ser ente, por esencia y definición; ente es cualquier cosa en estado de objeto u obstáculo temático (p. 143).
>
> —La ontología comprende (...) aparatos ontológicos, es decir: realidades montadas según un plan inventado para hacer

de lugar de aparición (fenomenológico) de lo que de ser tengan las cosas.

—La metafísica comprendería: a) todo tipo de transformación de ente en ente; b) instrumentos metafísicos o sea: realidades montadas según un proyecto o designio inventados para hacer de lugar en que ente se transforme en ente, o ser en ente o ente en ser (p. 132).

Basta un mínimo conocimiento del vocabulario filosófico y de la historia de la filosofía para apreciar —con perplejidad creciente según la información— el nuevo mundo filosófico, extraño y sorprendente, contenido en las anteriores definiciones. Nos introducen, desorientados, en una tierra incógnita que se extiende más allá de cualquier paisaje filosófico familiar y conocido. El profesor García Bacca nos invita a emprender con él una aventura pensante de redefiniciones radicales, de gestación de nuevos y sorpresivos significados, de fijación de imprevisibles conexiones conceptuales, todo ello con el uso de términos académicos consagrados. ¿Por qué tan arriesgada aventura? Oigámoselo decir al propio autor o guía de ella en esta lacónica y resuelta sentencia: «Tomamos, pues, metafísico y ontológico en serio, en real» (p. 60).

No es fácil, en los tiempos que corren, tomar algo en serio. Menos que nada la metafísica y la ontología. La metafísica, nos advierte el positivismo lógico, es cuando más una expresión espiritual menos sublime que la poesía, con infundadas pretensiones científicas. Su finalidad, si es que puede adjudicársele alguna, no pasa de terapéutica. Quiérese decir: si uno tiene problemas —bien humanos por cierto— con la muerte, lo absoluto, el todo, etc., puede desahogarse escribiendo metafísica, es decir, expulsando en forma de frases sin sentido ni valor teórico alguno lo que le oprima o le estorbe adentro. Con semejante ejercicio tal vez experimente mejoría, aunque no saber.

Desde otra trinchera, la marxista, se nos advierte igualmente, en tono más severo, que la metafísica es un producto ideológico al servicio de las clases y el orden dominante. Ocupándonos de ella nos pasa, en forma menos inocente y altruista, lo que se dice le pasaba con frecuencia al viejo Tales, a saber: que por andar con la vista puesta

en lo alto, ensimismados en objetos lejanos y sublimes, cruzamos con toda tranquilidad, como no viéndolos, por charcos y barrizales de justicia social, de represiones y dominaciones.

Definitivamente, tomar en serio la metafísica, hoy, en nuestros días, es exponerse doblemente a la ignorancia y al escarnio. Pero observemos que el profesor García Bacca no dice simplemente que hay que tomar la metafísica en serio; exige, además, como justificación e inteligencia de tal actitud, que se la tome también *en real*. ¿Qué significa tomar la metafísica *en real*?

Oigamos el siguiente pasaje —uno entre muchos del mismo estilo—, que se halla en la página 167 del libro que nos ocupa:

> Para hacer —real y efectivamente con realidad de verdad— y no simplemente de palabra —o en intento verbal más o menos de literatura, metafísica u ontológica— es decir: para transformar, transtornar y transustanciar el mundo natural hace falta que un ente, algo de un ente, esté ya en estado metafísico —o sea él mismo por sí metafísico en acto y actuación.

Según este texto, para tomar *en real* la metafísica hay que tomar en el mismo sentido la partícula *metá* (trans, más allá) y la operación que expresa respecto de lo natural o físico. La metafísica tradicional intentó «ir más allá» de lo físico o natural por medios y procedimientos discursivos: con demostraciones, argumentos y pruebas de todo tipo. Y fue «más allá» de lo físico o natural, hacia ciertas y determinadas metas: Dios, alma, mundo. Tales empresas, según el profesor García Bacca, no pasan de «atentados metafísicos».

En sus formas contemporáneas (Heidegger, Sartre), la metafísica parece acercarse mucho más, respecto de la tradicional y dogmática, al programa esbozado por el profesor García Bacca de tomarla en serio y en real. En tales expresiones, la metafísica ha intentado cumplir el *trans*, no por medio de pruebas o argumentos, sino con base en sentimientos y experiencias personales. La metafísica, según Heidegger, no es una disciplina filosófica: *es un* acontecimiento. En la angustia o la náusea, por ejemplo, quedamos transformados existencialmente y nos hallamos situados fuera del ente: en Ser, Nada o existencia pura. Pero aparte de que se trata de acontecimientos

subjetivos y sentimientos —estados de ánimo— cuyo valor de verdad no pasa de problemático, tales episodios no nos transforman o transmutan de una manera estable y definitiva. Pasada la fugaz conmoción de la angustia, por ejemplo, recaemos de nuevo al mundo cotidiano, volvemos a ser los de siempre en «metafísica natural estabilizada».

El programa o proyecto del profesor García Bacca es mucho más radical. Exige un tipo de metafísica que sea capaz de transustanciar, en forma estable y permanente, entes en ser. Capaz de inventar o crear «aparatos», «procedimientos» que nos lleven de verdad, *trans*, más allá, del ente natural o físico y nos dejen, sin recaídas ulteriores, en tal estado insospechadamente nuevo y original.

¿Qué entes permiten tal transformación de naturaleza propia? ¿Cuáles proyectos metafísicos son factibles y cuáles son sus metas? ¿Se toma la palabra metafísico en sentido metafórico para indicar cualquier tipo de transformación tecnológica —con base en física, química o biología— o existen y son posible proyectos metafísicos de tipo filosófico, extraños, inverosímiles, con naturaleza propia y genuina?

Tiempos menesterosos —y éstos lo son particularmente para la filosofía— reclaman como salida proyectos, aventuras y metas descomunales. Pensar y proyectar una metafísica que pase de disciplina teórica a «aparato», «artefacto»; que cambie su misión hermenéutica en empresa transformadora del ente es, sin duda, la más descomunal aventura filosófica que se haya intentado hasta el presente. No sabría decir, sin embargo —y retomo las preguntas del comienzo—, si refleja una forma extrema de claudicación o de fidelidad a la filosofía, una reafirmación o un abandono.

Es el interrogante dramático que nos deja el doctor García Bacca, profesor de filosofía en la UCV durante más de veinticinco años, hoy jubilado (liberado —¡qué suerte!— de la carga docente). A mí me gusta recordarlo en la vieja universidad de San Francisco, bajo el contorno fatigado del atardecer, paseando ensimismado por los tranquilos corredores: «solo a solas con él solo» como me dijo alguna vez y como conviene, a fin de cuenta, a un hombre que —*en real, en irreal* o bajo cualquier otra forma— nunca ha dejado de tomar la metafísica en serio.

REFLEXIONES SOBRE EL OPÚSCULO DE HEIDEGGER *¿QUÉ ES METAFÍSICA?* *

INTRODUCCIÓN

En el opúsculo *¿Qué es metafísica?* dice Heidegger:

> El nombre metafísica proviene del griego «tá metá tá physiká». Este extraño título fue más tarde interpretado como designación del interrogar que va «metá» —trans— «más allá» del ente en cuanto tal. La metafísica es un transinterrogar más allá del ente para reconquistarlo, en cuanto tal y en total, para el conceptuar. En la pregunta por la Nada acontece este ir más allá del ente en cuanto ente, en total. Se nos ha mostrado, pues, como una cuestión metafísica (p. 35).

Este concepto de metafísica no quedará adecuadamente definido mientras no se comprenda que lo que Heidegger, en el texto citado, entiende como «reconquista conceptual del ente» no coincide, en principio, con lo establecido por la tradición filosófica. Lo que Heidegger entiende por «reconquista» se indica en el opúsculo con las siguientes palabras: «La Nada es la posibilitación de la patencia del ente como tal ente para el *Dasein* humano» (p. 32).

Este texto señala que el transinterrogar heideggeriano aspira a reconquistar aquello que está en la base y es principio de nuestra relación con el ente: la patencia del ente en cuanto ente. Si el ente no se patentizara como ente, ni las ciencias, ni la filosofía serían posibles. En la patencia del ente, en el hecho originario de su mostración, reside el verdadero principio de la filosofía y del saber en general. Interrogando la patencia del ente en cuanto ente, como propone Heidegger, se inicia temáticamente una reconquista fundamentante

---

* *Dianoria*, México, 1972, pp. 153-181.

que fue ignorada y olvidada por la metafísica tradicional. Pues, mientras esta metafísica parte del dato fáctico de que «hay» entes y va «más allá» en busca de sus causas ónticas, principios y elementos estructurales, la metafísica que nos propone Heidegger va «más acá» en busca del fundamento de la patencia del ente en cuanto ente, es decir, del fenómeno que en el orden de la experiencia debe considerarse como implícito en todos los restantes.

La patencia del ente, en efecto, debe suponerse que funciona en la base de toda relación con el ente y, por ende, de toda filosofía y de toda metafísica. Ella determina, a partir de la filosofía griega, la problemática y los caminos de la filosofía occidental. Las cuestiones teóricas fundamentales que el ente plantea al filósofo surgen de su elocuente, al par que enigmática, patencia del ente. La patencia del ente en cuanto ente es, por tanto, el fenómeno original al que hay que hacer retroceder la metafísica, como ciencia del ente, para fundamentarla y, de este modo, descubrir su esencia. Las cuestiones permanentes fijadas a lo largo de la historia de la metafísica acerca del ente sólo son cuestiones centradas en su patencia. Así el imperativo del fundamentar, es decir, el inquirir por principios y causas, las cuestiones relativas a la identidad y la contradicción, la esencia y la existencia, son problemas sobre el ente que obtienen su sentido a partir de su originaria forma de patentizarse como ente.

Lo que caracteriza al intento heideggeriano de fundamentar la patencia del ente en cuanto ente y le confiere, según dicha fundamentación, su originalidad e importancia en la historia de la metafísica, puede resumirse en estas dos notas: primero, Heidegger cree poder reducir esta patencia a su forma más originaria, descubriendo la base preteorética en que descansa. Segundo, la fundamentación no retrocede a los principios del conocimiento, como facultad representativa, sino al análisis ontológico del hombre comprendido como *Dasein*.

LA PATENCIA DE LA NADA

Indicación preliminar

La utilización del concepto de Nada, como concepto fundamental de la metafísica impone una serie de reflexiones preliminares que deben

aproximarnos al sentido con que funciona en el opúsculo de Heidegger. La Nada, como casi todos los conceptos filosóficos fundamentales, ha recibido a lo largo de la historia interpretaciones que han fijado su significado como algo acabado y definitivo. Toda nueva exégesis, y éste es el caso de Heidegger, debe enfrentarse a ellas con el objeto de legitimar su pretensión y validez.

Este enfrentamiento resulta más apremiante y decisivo, en el caso que nos ocupa, por cuanto la idea heideggeriana de la Nada resulta un escándalo frente a las exégesis tradicionales. En efecto, la pretensión de Heidegger, tal como se desarrolla en el opúsculo, es, nada menos, que el intento de mostrar y legitimar una patencia de la Nada. El resultado de la descripción del fenómeno de la angustia, que se lleva a cabo en la segunda parte del opúsculo, es éste: «De hecho, la Nada misma, en cuanto tal, estaba allí». Se comprende, sin más preámbulos, la perplejidad que produce esta afirmación contundente si el concepto de Nada, que en ella figura, no se deslinda convenientemente de las interpretaciones tradicionales, especialmente lógicas.

Estas últimas coinciden, en general, en afirmar que el concepto de Nada es un concepto vacío (un *ens rationis*). Como tal concepto se limita a representar la ausencia del ente. Al decir Nada, en una forma absoluta, expresamos simplemente la negación mental del concepto positivo de ente, sin que a esta negación le corresponda una intuición determinada. Todo intento contrario de comprensión anula el concepto mismo, es decir, hace de la Nada un algo y atenta contra el principio de no contradicción. Pero a la imposibilidad mental de pensar un concepto positivo de la Nada debe añadirse la de su patencia. Más inconcebible que la contradicción lógica de pensar la Nada como algo, parece la pretensión de que la Nada se dé y patentice en una experiencia. Pues, preguntemos, sin otros preámbulos, ¿qué implica en el fondo la posibilidad de una experiencia de este tipo?

Si la Nada, según la definición usual que emplea Heidegger, es «la negación pura y simple de la omnitud del ente», se desprende que una patencia de la Nada conlleva, en principio, una relación con esta omnitud. La Nada tiene que ser la Nada de la omnitud del ente, lo cual presupone dos cosas: primero, que la omnitud del ente nos sea dada; segunda, que la Nada se haga patente en esta omnitud, pero no como su negación mental, sino como una cierta experiencia de la no-omnitud.

Pero tanto o más problemática que la patencia de la Nada es la posibilidad de la patencia de la «omnitud del ente», teniendo en cuenta que tanto la Nada como la omnitud del ente deben darse concomitantemente.

Si en estos problemas el entendimiento se constituye en la única facultad decisiva, es decir, si la Nada se hace una cuestión del entendimiento (intelecto) o relativa al tipo de experiencia que él domina, se niega entonces desde el comienzo mismo la posibilidad de una patencia de la Nada. El entendimiento, según la prescripción de Kant, sólo debe pensar la omnitud del ente (mundo) bajo la forma de una idea regulativa de la razón pura, que no puede hallar aplicación en ninguna experiencia posible. Por otra parte, el entendimiento sólo puede pensar la no-omnitud en la forma de un predicado indefinido y totalmente carente de intuición correspondiente. En ambos casos se niega y rechaza de antemano la posibilidad de una experiencia de la Nada.

La posición característica de Heidegger respecto a la primacía que la lógica y el intelecto han alcanzado en el tratamiento de las cuestiones ontológicas, a lo largo de la historia de la filosofía, se expone en la página 26 del opúsculo que comentamos y es tema dominante a lo largo de su pensamiento. El que en la cuestión de la Nada, así como en la cuestión del Ser, hayan sido la lógica y el intelecto lógico casi las únicas vías de acceso y, sin excepción, las únicas consideradas como válidas, es un punto importantísimo de la teoría heideggeriana de la «historia del ser», que no vamos a discutir aquí. Nos basta con señalar que tanto el Ser, como la Nada, funcionan, según Heidegger, en una comprensión preteorética que ni el entendimiento ni la lógica han decidido de antemano, ni pueden además decidir, porque la presuponen ya en su base.

En esta primera aproximación a la idea heideggeriana de la Nada debemos tener presente, además, un aspecto fundamental que ayuda a comprender el sentido de la nueva exégesis, frente a las tradicionales. Se trata de que el intento de legitimar una patencia de la Nada responde a la dirección fenomenológica que caracteriza, en general, a la primera filosofía de Heidegger. Esta dirección consiste en descubrir las experiencias existenciales —por tanto preteoréticas, previas a cualquier interpretación— que fundan trascendentalmente el nivel teorético-pensante de los conceptos ontológicos fundamentales y la ontología misma como disciplina. Sobre el carácter de tales

experiencias —distintas tanto de la experiencia sensible como eidética—, sobre el modo de ser y funcionar como fenómenos existenciales ciertos conceptos ontológicos fundamentales y, en general, sobre la legitimidad de fundamentar la ontología en bases existenciales, hablaremos posteriormente. Aquí sólo queremos indicar que en semejante plan de ontología fenomenológico-existencial no se trata, en modo alguno —por lo menos como intento—, de un menoscabo del nivel racional en que necesariamente ha de moverse la filosofía como disciplina teorética. No se persigue la implantación del irracionalismo como método. Se trata de ganar para la ontología una base auténtica de fenómenos originales en los cuales fundarla.

Lo acabado de indicar podemos referirlo ahora al problema de la Nada, que es el que nos ocupa. En la pretensión heideggeriana de fundamentar una patencia de la Nada no funciona ésta dentro del ámbito racional que la define como un mero concepto negativo o como idea de la absoluta ausencia de ente. Tal pretensión sería entonces un verdadero sinsentido. Heidegger cree retroceder a un nivel de experiencia más original, dentro del cual la Nada adquiere otra dimensión y otro sentido. Este nivel lo constituyen los estados de ánimo, en especial el de angustia, según la interpretación ontológico-existenciaria que de ellos hace Heidegger. Si en la comprensión racional y lógica de la Nada, forjada por la tradición, se alude al *nihil* de la *creatio ex nihilo*, a un *ens rationis* o a un momento de la idea de devenir, veremos que la Nada que se patentiza en la angustia alude, según Heidegger, a un no-ente fenoménico, por lo tanto supuestamente experimentable, que se distingue de las exégesis anteriores. Podría ser, en el fondo, que se designaran con un mismo nombre cosas distintas.

Con esta distinción preliminar, indispensable para evitar las posibles confusiones que el propio Heidegger ayuda a crear con su acostumbrado hermetismo metodológico y crítico, podemos iniciar la exégesis de la patencia de la Nada, como el indicado fundamento de la patencia del ente en cuanto ente. Esta exégesis requiere, sin embargo, un segundo momento preliminar. Puesto que la patencia de la Nada se da en el sentimiento de angustia y en relación con la omnitud del ente, su comprensión exige que resumamos brevemente la teoría heideggeriana de los estados de ánimo y del problema de la omnitud. Esto es lo que vamos a intentar en los dos parágrafos siguientes.

Los sentimientos

La caracterización que hace Heidegger de los sentimientos en el opúsculo que comentamos es escueta y meramente negativa. En la página 28 dice al respecto:

> Lo que llamamos sentimientos no son ni fugaces fenómenos concomitantes de nuestro comportamiento pensante o volitivo, ni siquiera impulsos a él, ni tampoco estados simplemente presentes con los cuales nos avenimos en una u otra forma.

Esta breve alusión remite al parágrafo 29 de *Ser y tiempo*, en donde, bajo el título de «El encontrarse», expone Heidegger por primera vez su interpretación existenciaria de los estados de ánimo. El hilo conductor para comprender este importante parágrafo es la vinculación que en él se establece entre los sentimientos y el tema del elemento «ser en» (*in-sein*) como miembro sintético de la estructura ontológica «ser en el mundo».

Este elemento resulta comprendido como una esencial forma de ser del *Dasein* (parágrafos 12 y 13). El que el *Dasein* sea esencialmente «ser en», es decir, el que como ente se caracterice por el «estado de abierto», implica el rechazo de postularlo como una cosa entre otras que mantiene con ellas una cierta relación o comercio y a evitar, desde un principio, los problemas que a este respecto suscitan las teorías del conocimiento, tanto de base realista como idealista. Precisamente, la interpretación existenciaria de los estados de ánimo hace comprobar, entre otros resultados, la originalidad y legitimidad del «estado de abierto» en contra de la tesis que asienta la idea de un sujeto solipsista y del conocimiento como la forma originaria de la relación con el ente.

Los sentimientos no son meros estados subjetivos en los que el sujeto vive interiormente la repercusión de sus actos pensantes o volitivos, ni la mera proyección de la afectividad sobre el mundo que nos rodea. Los sentimientos son formas de la existencia (existenciarios) en los cuales el *Dasein* queda abierto a sí mismo simultáneamente con el mundo y sus entes intramundanos. Lo peculiar de la experiencia sentimental, por más esquivado que resulte, es esta unísona experiencia de la comprensión atemática del propio ser ya refe-

rido al mundo entorno. Sólo en la recreación de los estados afectivos, llevada a cabo como un expreso mirar interior y reflexivo (introspección) se ofrecen vivencias y fenómenos psíquicos como meras percepciones subjetivas o fenómenos internos.

El «ser en» abierto por los estados de ánimo exhibe un triple aspecto del «ser en el mundo» que debe calificarse de originario y fundamentante. Este triple aspecto, que a continuación vamos a reseñar separadamente, abre el ser del hombre como «estado de yecto», el «ser en el mundo» como un todo y descubre los entes intramundanos en un «cómo» distinto de las posibilidades descubridoras del intuir o del pensar (como amenazadores, por ejemplo). Su peculiaridad más esencial es que posee el carácter ateorético e inmediato de la experiencia sentimental que Heidegger designa con el término «el encontrarse» (*sich befinden*). Con este término quiere indicar Heidegger, al par que la inmediatez de dicha experiencia, el carácter fáctico y originario de lo experimentado y dado en ella. Los sentimientos, en efecto, nos ponen ante el *factum* del triple aspecto antes aludido, sin que exista la posibilidad de anularlo o superarlo, aunque exista la posibilidad de esquivar el «estado de yecto», cosa que ocurre corrientemente en la existencia cotidiana.

Con el «estado de yecto» alude Heidegger a la facticidad del «que es» propio del ser del hombre, lo que en la concepción tradicional del ser se designa como momento de la existencia. Pero entre este concepto tradicional, predicable de los entes en general y el «estado de yecto», exclusivo del *Dasein*, hay una diferencia radical. Frente al «que es» predicable de los entes «ante los ojos» como el hecho bruto de estar allí, hay el «que es», experimentado por el hombre, como el hecho de estar arrojado *a ser*. Ante este «que es», abierto por los estados de ánimo, no puede conducir ninguna otra forma de entrar en relación con nuestro propio ser. La mirada intuitiva del *cogito ergo sum* cartesiano, que abre, sin duda, el *sum* del hombre, es en el fondo una conciencia intelectual del propio ser despojada de la facticidad y la carga existencial del «estado de yecto». En el fondo, hay una notoria e insuperable diferencia entre intuir o pensar el propio ser y «encontrarse» afectivamente siendo. Esto último, lejos de ser un aspecto meramente subjetivo, es el modo originario, radical, de la «apófansis» del ser del hombre, aunque regularmente evitado o esquivado

por éste. Es la forma bajo la cual experimentamos que somos en el sentido de que «nos va» el ser, de que nos lo notamos y a veces como una pesada carga.

Los estados de ánimo no sólo abren el ser del hombre como «estado de yecto», sino que lo abren además en el sentido del ser en el mundo como un todo. Esta totalidad se refiere no sólo al «cómo» unitario de la potencia del ente, sino a la síntesis originaria del hombre y ente. Por contraposición a la percepción reflexiva del *ego sum*, que disgrega los elementos estructurales del «ser en el mundo» como piezas sueltas y reduce su relación a un vínculo secundario y derivado, los sentimientos suministran la constancia de un «todo» original de dichos elementos estructurales. El «encontrarse» en un estado de ánimo, el júbilo o la tristeza, por ejemplo, no es originariamente la percepción del «yo» como sumido en una tonalidad afectiva, sino un ser cabe entes y ser con el prójimo de ciertas y peculiares maneras existenciales. El hombre no se halla a sí mismo para después hallar un exterior y entrar en relación con él, sino que semejantes «fueras» y «dentros» que establece la mirada teorética no funcionan en la apertura originaria de los estados de ánimo. Aquí podemos decir, utilizando un lenguaje kantiano, que el entendimiento o intelecto separa conceptualmente lo que está unido existencialmente en forma sintética y dado en el «encontrarse» de los estados de ánimo.

Finalmente, el «ser en» abierto por el estado de ánimo descubre entes cuyas formas de ser corroboran la tesis acabada de indicar. El que los entes intramundanos se nos presenten como amenazadores, resistentes, inhóspitos, peligrosos, etc., sólo es posible porque el «encontrarse» ha abierto el mundo como un mundo de amenaza, de extrañeza, de inseguridad. Como afirma Heidegger, con plena razón: «una pura intuición, aunque penetrara hasta las últimas venas del ser algo ante los ojos, no lograría jamás descubrir nada parecido a lo amenazador».

Hasta aquí hemos esbozado, en sus aspectos más esenciales, la exégesis heideggeriana de los estados de ánimo como formas originarias de «abrir» el *Dasein* el «ser en el mundo». Esta exégesis suministra ya una indicación importante sobre el sentimiento de angustia, en el que se basa la tesis metafísica del opúsculo que comentamos. Frente a toda interpretación psicológica que persiga el fenómeno en

dirección a motivaciones psíquicas o lo reduzca a un epifenómeno de meros trastornos psicofisiológicos, la tesis de Heidegger se distingue por las siguientes notas: a) la angustia, como modo de «el encontrarse», abre de un modo originario el ser del hombre; b) hace comprobar de un modo radical el «ser en», es decir, el carácter del hombre que es siempre ya «en», «cabe» entes; c) descubre el «mundo» como todo originario que condiciona la patencia de los entes.

Pero la importancia y valor excepcionales de la angustia como experiencia metafísica estriba en el hecho de que en ella se descubre la patencia de la Nada como el fundamento de la patencia del «ente en cuanto ente». En la angustia, como forma del «encontrarse», acontece de un modo existencial, no teórico, aquella transinterrogación «más allá» del ente, que distingue a la metafísica como reconquista conceptual del ente en cuanto ente. El que la patencia del ente en cuanto ente y de su fundamento posibilitador, la Nada, se descubran como fenómenos en el nivel de la experiencia angustiosa y no, por ejemplo, dentro del nivel teórico-intelectual, constituye uno de los caracteres originales de la concepción heideggeriana de la metafísica. Constituye lo que podríamos denominar una *fundamentación existenciaria* de la metafísica.

El ente en el todo

En el primer parágrafo de este estudio hemos planteado el problema de la relación de la patencia de la Nada con la omnitud del ente. Tal relación la indica Heidegger, en el opúsculo, con las siguientes palabras: «Es necesario que la omnitud del ente nos sea dada» (p. 27), si la Nada, según su definición, es la negación pura y absoluta del ente, simple y radical no-ente.

Observemos, ante todo, que la cuestión de la patencia (y por tanto experiencia) de la Nada no se plantea en relación con la omnitud del ente, considerado como cosa en sí —lo que equivaldría a la pretensión absurda de una patencia de la absoluta ausencia real del ente—, sino en relación con una experiencia, de ordinario velada, pero posible, de esta omnitud. Se trata, dentro del círculo fenomenológico en que se mueve Heidegger, de una cierta interrelación de experiencias originales que, de antemano, no puede calificarse de anulación, ausencia,

aniquilamiento. Por esta razón, el problema de la patencia de la omnitud del ente, lo mismo que el de la Nada, no pueden plantearse dentro del nivel pensante del entendimiento o la razón y con respecto a las significaciones intelectuales de dichos conceptos. El mismo Heidegger lo advierte expresamente con estas palabras: «En última instancia, hay una diferencia esencial entre captar el todo del ente en sí, y encontrarse en medio del ente en el todo. Aquello es radicalmente imposible. Esto acontece constantemente en nuestro *Dasein*» (p. 27).

La categoría de la «totalidad», lo que aquí se discute, ha recibido a lo largo de la historia de la filosofía distintas interpretaciones. En el nivel de la experiencia sensible, como base, la «totalidad» es una representación racional que significa, según Kant, la posibilidad de concebir o pensar la «integridad absoluta de todos los fenómenos dados». En este sentido equivale a la totalidad cosmológica, es decir, a la idea trascendental de «mundo». Dentro de este ámbito racional y especulativo no sólo es imposible experimentar la «omnitud del ente», sino que ni siquiera es posible concebirla si nos ajustamos a la pretensión de que concierne a la «exposición de los fenómenos» y no meramente «al concepto puramente intelectual de un conjunto de cosas en general». La *Crítica de la razón pura* expone que la totalidad del ente, a la que aluden las ideas cosmológicas, no es otra cosa que una idea regulativa de la razón respecto de la función del entendimiento.

Esta idea racional de la totalidad, cuya fundamentación trascendental emprende Kant por primera vez, no es la única. Las ideas de totalidad desarrolladas por Hegel y Dilthey, con base en el concepto de espíritu o ser espiritual, o por Marx, con base en la concepción del «ser social», no sólo amplían el significado meramente físico de la totalidad cosmológica kantiana, sino que se mueven en otros niveles de experiencia y otras regiones del ser. También Heidegger suministra un tipo de totalidad que se basa en la experiencia del «encontrarse en medio del ente en total», al nivel de la experiencia existencial.

¿Qué significa esta idea heideggeriana del «encontrarse en medio del ente en el todo»? ¿Hasta qué punto se justifica el hablar de una experiencia de este tipo?

Regularmente nos hallamos en medio del ente, ocupados con uno u otro ente particular, sin que la «totalidad» del encontrarse resulte captada en su modo de funcionar existencial. Sin embargo, en

los innumerables modos de «ser en» el ente, sean cuales sean los proyectos que los determinan, el hombre «se encuentra» siempre sentimentalmente instalado en el ente en el todo. Lo que significa este «todo», es decir, su carácter existenciario, nos lo muestran a cada paso los estados de ánimo. La alegría, el temor, la tristeza —para mencionar algunos temples—, como formas existenciales del «ser en el mundo», reducen la multiformidad y diversidad del ente a un modo de patencia uniforme y nivelador. El aburrimiento, por ejemplo, sobreviene, según Heidegger, como una espesa niebla que reduce todas las cosas y a uno mismo a una notoria indiferencia. No se trata, pues, en la exégesis existenciaria que nos propone Heidegger, de la captación de la totalidad como una suma de entes, ni de la representación de la unidad sintética de todos los fenómenos dados, sino del Todo en el sentido de un «cómo» uniforme de la patencia del ente.

Se ha visto como un mérito de la filosofía de Heidegger el haber descubierto y hecho funcionar antropológica y ontológicamente el carácter «totalizador» de los estados de ánimo, como formas originarias del «ser en» el ente. Mientras que el pensar sólo puede concebir una totalidad teóricamente construida, los estados de ánimo no sólo patentizan el ente en el todo, sino que nos atemperan (*stimmen*) a él bajo sus distintas modalidades. La familiaridad o la extrañeza, la benevolencia o la inclemencia del ente —que son modos de ser y morar en él— serían imposibles si el hombre no se hallara en el ente bajo la forma del «encontrarse». El hombre es un ente cuyo ser no sólo consiste en percibir, pensar, querer el ente, sino un ente cuyo ser consiste en «encontrarse» instalado en el ente, estar en él, morar en él. El «ser en» tiene sus propias modalidades de abrir el ser del hombre y de descubrir el ente en el todo, modos fenoménicos susceptibles de ser experimentados e interpretados, dentro de las limitaciones que imponen estas clases de fenómenos. Y así como la filosofía trascendental buscó las formas apriorísticas de percibir y pensar los fenómenos, cabe también el desarrollo, en plan existenciario-trascendental, de un proyecto que ponga al descubierto las formas fundamentales del «encontrarse» en el mundo. Es lo que ha hecho García Bacca en su «Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos» (*Episteme II*, 1958) y en su obra *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea* (México, FCE, 1963).

Lo que nos interesa destacar ahora, para la exégesis de la totalidad del encontrarse, es la función que desempeñan los sentimientos dentro del campo de la metafísica. Podemos establecer esta función en los siguientes términos: la totalidad del encontrarse, propia de los estados de ánimo, sólo será metafísicamente importante y decisiva si se da un temple que ponga al descubierto la totalidad del ente en cuanto ente. Esta posibilidad, según Heidegger, se da, aunque muy raras veces, en el sentimiento de angustia.

El sentimiento de angustia se nos revela, de este modo, como un sentimiento metafísico fundamental. En primer lugar, descubre la patencia del ente en cuanto ente en el todo. En segundo lugar, descubre la patencia de la Nada como fundamento de la patencia del ente en cuanto ente. Se trata de ver, en lo que sigue, el modo como la angustia pone al descubierto estos dos fenómenos metafísicos y como establece su ya indicada relación. Para ello necesitamos examinar la descripción e interpretación de dicho temple que nos propone Heidegger.

La descripción del sentimiento de angustia

A) En el fenómeno de la angustia podemos distinguir, desde un punto de vista crítico, una serie de aspectos que deben tenerse en cuenta para apreciar el alcance de su función reveladora. Vamos a examinarlos por separado.

La angustia parece cumplir en la filosofía de Heidegger, desde un punto de vista metodológico, un papel equivalente al de la *epojé* husserliana y funciona como un procedimiento de filosofía trascendental. Así como la *epojé* husserliana pone entre paréntesis la tesis de la realidad del mundo, a la cual está referida nuestra conciencia en la actitud natural, y, con ello, deja al descubierto el campo temático de la conciencia trascendental constituyente, así también la angustia, como puede verse en *Ser y tiempo* y en el opúsculo que nos ocupa, realiza una función semejante. Su utilización filosófica depende fundamentalmente de su propiedad de dejar en suspenso, de poner entre paréntesis el «ser en el mundo cotidiano».

En *Ser y tiempo*, en efecto, su utilización se apoya en el supuesto de que pone fuera de juego la existencia cotidiana y abre la existencia auténtica que permanece encubierta y constantemente rechazada por

aquélla. Así también, en el opúsculo que comentamos, la angustia pone al descubierto el fundamento de nuestra relación con el ente y de su patencia —que subyacen en todos nuestros comportamientos— por la propiedad de poner en suspenso, súbita y fugazmente, nuestro ser en el mundo permanentemente referido al ente y absorbido por él.

Señalemos que la observación anterior se refiere a la angustia desde el punto de vista de su función reveladora o descubridora. La angustia, en cuanto tal, es decir, como fenómeno existencial, no es causa sino efecto. Es el resultado, o mejor, la expresión de una forma originaria del encontrarse con el propio ser y en el ente. Lo que produce angustia es esta forma del «encontrarse», es decir, de revelársenos el propio ser como «ser en».

El que la angustia sea la forma a través de la cual descubrimos el fundamento de la patencia del ente en cuanto ente, es decir, la patencia de la Nada, sitúa la posibilidad de la metafísica en un terreno peculiar. La angustia es, como afirma Heidegger, un «acontecimiento» excepcional que surge de improviso sin ninguna motivación aparente. Esto quiere decir que la metafísica, en este sentido, será igualmente una posibilidad excepcional reservada a quien tenga oportunidad de entrar en relación con su ser, de «encontrarse» bajo una determinada peculiaridad del existir. La metafísica es un acontecimiento existencial, una posibilidad de la existencia.

Otro aspecto que debemos considerar es el relativo al hecho de que en la angustia se experimenta el existir limitado a un estado en el cual sus posibilidades y su plenitud parecen haberse reducido al mínimo. En la angustia, tal como Heidegger describe el fenómeno, «nos escapamos de nosotros mismos», «sólo resta el puro existir en la conmoción de un estar en suspenso», «enmudece todo decir es». Estos datos ponen de relieve que en la angustia —en la cual, por otra parte, Heidegger reconoce una suscitación fisiológica— no sólo queda anulada la preeminencia del mundo cotidiano, sino que se extinguen de raíz las múltiples y habituales posibilidades de la existencia humana. La angustia reduce la existencia al estado de una pura conmoción. Preguntemos, dejando por el momento la pregunta en el aire, si no ocurrirá que desde esta reducción de la existencia al límite, la patencia del ente perderá también su plenitud fenoménica o sólo mostrará un aspecto de ella completamente abstracto.

Finalmente, debemos advertir que los estados de ánimo son formas inmediatas en las cuales nos encontramos a nosotros mismos en un nivel puramente óntico. Ningún sentimiento tiene, por sí mismo, función reveladora de tipo ontológico. Lo dado sentimentalmente permanece en un plano neutral, ontológicamente neutral, respecto a su modo de ser. Como permanece la luz percibida respecto de las teorías ondulatoria o molecular. La forma de lo dado es la de la inmediatez. Por esto dice Hegel que el sentimiento es la forma más pobre en que puede darse un contenido cualquiera. Esto significa que el paso de la supuesta experiencia anonadante, que se vive en la angustia, a la afirmación de que en ella se patentiza la Nada como fundamento de la patencia del ente en cuanto ente, es paso hermenéutico mediatizado por una previa concepción del ente, de la Nada y del Ser. En última instancia todo método es siempre la expresión del contenido de una teoría. Cuando no lo es, no es método, es decir, camino, sino un tropezarse con algo no previsto.

B) «¿Acontece en el *Dasein* humano un temple que lo coloque ante la Nada misma? Este acontecimiento es posible y hasta real —aunque sumamente raro— sólo por unos instantes, en el temple de angustia» (p. 29).

Con estas palabras inicia Heidegger, en el opúsculo que comentamos, la descripción del sentimiento de angustia. La posibilidad de entender esta descripción, basada en la de *Ser y tiempo*, reside, ante todo, en una comprensión adecuada de los conceptos que ella utiliza. Hay que esforzarse en trasladar las significaciones usuales de estos conceptos al dominio fenoménico en que funcionan. Este dominio no es psicológico —aunque la psicología y la psiquiatría hagan de la angustia tema preferente de sus investigaciones— sino existencial. La hermenéutica debe tener presente, en todo momento, que lo que describe es un estado de ánimo desde el punto de vista ontológico del «encontrarse» y el «ser en el mundo». Conceptos descriptivos utilizados por Heidegger son los de indiferencia (*Gleichgültigkeit*), «alejarse» (*wegrücken*), «escapar o deslizarse» (*entgleiten*): todos ellos referidos al ente; los de «retroceder» (*zurückweichen*), «atraer» (*ziehen*), «rechazar» (*abweisen*), referidos a la Nada. En lo que sigue intentaremos explicar algunos pasajes que suministran un hilo conductor para la comprensión del fenómeno descrito.

1) «En la angustia le va a uno inhóspitamente». Se trata de una modificación existencial del «ser en», que en el parágrafo 12 de *Ser y tiempo* se interpreta como «habitar», «estar familiarizado con el mundo». Y tal estado de familiaridad con que se habita el mundo y se comprende uno mismo en él, en el que el mundo se halla en forma de habitación o de aposento es una forma de «ser en», no del percibir o del pensar.

Lo que en la angustia «le va a uno inhóspitamente» es el propio ser como «ser en el mundo». Y la inhospitalidad, la supresión momentánea del hospedaje que ofrece el mundo con sus cosas intramundanas, es la supresión de la familiaridad con que uno se encuentra en el ente o, dicho con la expresión heideggeriana, la desaparición súbita de estar atemperados por el ente.

2) «Todas las cosas y nosotros mismos se sumergen en una completa indiferencia». Indiferencia, no diferentes, que expresa el término alemán *gleichgültig*: de igual valor, al que se reducen el propio *Dasein* y todas las cosas, explicita el carácter de la inhospitalidad. Lo característico de los hombres y del ente, en el mundo cotidiano, es precisamente la diferencia, la diversidad, el sobresalir como tales o cuales cosas dentro de un previo «estado de conformados» con ellas. En la angustia, por el contrario, se hunden en una indiferencia que equivale a la suspensión de su patencia mundana y cotidiana y a la posibilidad de comprendernos desde ella. Tal estado global de indiferencia pone de relieve el carácter totalizador de los sentimientos.

3) «Pero no como si fuera un mero retroceder, sino como un alejarse que es un volverse hacia nosotros». «Alejarse» y «volverse» deben ser comprendidos dentro de la espacialidad propia del «ser en el mundo». En este sentido, la lejanía no se toma nunca como distancia (*Ser y tiempo*, parágrafo 23). El «alejarse» del ente que tiene lugar en la angustia no es, pues, un progresivo ganar distancia métrica, sino un súbito quedar «fuera del ver en torno» en que se cura el *Dasein* y por el que los entes tienen su cercanía y su paraje. Alejarse mienta: no estar a la mano para el «curarse de»; quedar como cosas neutrales, indiferentes, asignificantes y extrañas.

Pero el término «volverse» tampoco significa un acortar una distancia espacial, sino la opresión del alejamiento y la indiferencia. En el mundo cotidiano tienen los entes intramundanos el carácter

de la familiaridad que no sorprende. Sus múltiples y diferentes aspectos de cosas, por así decirlo, son la condición de que no «se vuelvan» a nosotros porque tal multiformidad se halla ya previamente comprendida dentro de un todo o mundo. Por el contrario, la indiferencia y el alejamiento se notan como un acoso de entes inservibles, asignificantes, extraños cabe los cuales no entra ningún «conformarse», ningún «curarse de» cotidiano. «Volverse» significa: mostrarse precisamente como entes.

4) «Este alejarse el ente en total, que nos acosa en la angustia, nos oprime. No queda asidero ninguno. Lo único que nos sobrecoge al escapársenos el ente en total es este ninguno». En la angustia no queda asidero ninguno. En cuanto que el ente, y más propiamente el mundo cotidiano se alejan, es decir, quedan fuera de juego, en suspenso, nos hallamos abiertos al ente sin apoyo. El apoyo o asidero en el mundo cotidiano lo brinda nuestra constante referencia al ente desde y por proyectos mundanos. En la angustia el ente no desaparece; está allí, más «cerca» que nunca, oprimiéndonos, acosándonos, pero en cuanto escapado de nuestros afanes y proyectos. Lo que angustia no es tal o cual ente particular, ni todos en conjunto, sino este «ningún asidero» que nos instala fuera del mundo cotidiano. Pero este «ningún asidero» es una forma existencial del «encontrarse»; nada percibido o comprendido por el entendimiento.

5) «La angustia hace patente la Nada». La descripción de Heidegger pone de relieve la absoluta indeterminación de aquello que angustia y por lo que uno se angustia; destaca el fenómeno del alejamiento del ente y su simultáneo volverse; insiste en el temple de desazón, de falta de asidero que experimenta el angustiado. Pero, ¿en qué sentido corroboran todos estos aspectos una patencia de la Nada? Una primera reflexión parecería mostrar todo lo contrario. La descripción ha puesto únicamente de relieve formas de ser: «la falta de asidero» es, el «alejarse y volverse» del ente son, igualmente la falta de determinación. ¿Dónde hallar entonces la patencia de la Nada si la descripción se mueve necesariamente en el ámbito del ser?

Si mantenemos la idea de que la patencia de la Nada es la patencia de un vacío trascendente o de la angustia absoluta de entes, los reparos anteriores son correctos. Pero, como ya hemos indicado, lo que ha descrito Heidegger es un estado de ánimo que abre un «ser

en» sin asidero en el ente, un encontrarse sin apoyo en medio del ente en total que se nos escapa, es decir, una situación que anula toda posibilidad de referirnos al ente a partir de proyectos mundanos, de determinarlo a partir de sus cualidades o propiedades, de comprendernos a nosotros mismos desde y por el ente. Lo que se patentiza es el estar sin apoyo, sin asidero, en suspenso en medio del ente, y ésta es la forma como se patentiza la Nada. Lo que nos angustia y aquello por lo que sentimos angustia es Nada: ningún ente.

En el parágrafo siguiente intentaremos seguir la interpretación que suministra Heidegger de esta Nada que se hace patente en la angustia. Con esta interpretación, que ocupa la última parte del opúsculo, culmina la tesis de Heidegger sobre la esencia de la metafísica.

LA INTERPRETACIÓN ONTOLÓGICA DE LA NADA

La Nada y la patencia del ente en cuanto ente

A) La descripción del fenómeno de la angustia ha mostrado, según Heidegger, la patencia de la Nada. Debemos plantear ahora, siguiendo el curso de nuestro comentario, aquella pregunta formulada en un comienzo. ¿En qué sentido puede decirse que la patencia de la Nada es el fundamento de la posibilidad de la patencia del ente en cuanto ente? Con la formulación de esta pregunta se inicia la interpretación ontológica de la Nada, su valor de fundamento metafísico para la reconquista conceptual del ente.

Una vez más, debemos advertir que la interpretación de Heidegger sobre esta cuestión no será comprendida si no nos esforzamos en permanecer dentro del ámbito fenoménico que le sirve de base: el temple de angustia. Términos como «patencia del ente», Nada, anonadamiento, rechazadora remisión, empleados por Heidegger para llevar a cabo la interpretación, deben ser entendidos como expresión de fenómenos originales que se dan en el «encontrarse» angustioso (estar sin asidero, escaparse el ente en total, retroceder ante), como formas preontológicas bajo las cuales el *Dasein* experimenta Ente y Nada antes de toda fijación racional, conceptualización o investigación expresas. No olvidemos que Heidegger intenta fundamentar la ontología sobre una base fenomenológico-existencial, mostrando que los

conceptos ontológicos fundamentales reciben su originaria significación de ciertas y calificadas experiencias existenciales.

El primer punto de apoyo para el desarrollo de nuestra pregunta lo suministra la cuestión, ya mencionada, de la relación entre la patencia de la Nada y la patencia de la omnitud del ente. En el parágrafo tercero de este estudio, anticipando su curso, indicamos la posibilidad de que dicha relación no fuera del tipo ausencia total, aniquilación absoluta, etc. Se hizo ver, además, que aunque el concepto de Nada implica estos significados, existe una diferencia radical entre este concepto de Nada y lo que se patentiza en el «encontrarse» de la angustia. El primero es una representación intelectual, lo segundo una determinada experiencia que ahora, a la luz de la descripción del sentimiento de angustia, se ha revelado como un modo originario de «ser en» el ente como un todo.

El tipo de relación que existe entre la Nada y la omnitud del ente lo indica Heidegger, lacónicamente, con estas palabras: «La Nada nos sale al paso, en la angustia, "a una con" el ente en el todo que se escapa». Unas líneas más adelante, la relación vuelve a ser precisada con la indicación de que la Nada se manifiesta «en» (*an*) y con el ente.

¿Hasta qué punto resulta comprensible esta sorprendente afirmación? ¿Cómo puede la Nada manifestarse en el ente —no como algo puesto al lado, separadamente— si ambos son, al parecer, la máxima y absoluta contradicción? ¿No es suficiente el intento de pensar ente y Nada como «uno», «en uno», para que nos veamos obligados a negar, de acuerdo con la lógica, la posibilidad de la patencia de la Nada «a una con» el ente?

Antes de continuar repitamos de nuevo algo ya señalado anteriormente. Debemos observar que la patencia de la Nada no equivale ni a una simple negación del ente, ni a su absoluta y real aniquilación. La Nada, lo no-ente, emerge o sale a flote en la angustia «en tanto que» el ente escapa, se vuelve indiferente, falta el asidero, estamos en suspenso sin nada de que agarrarnos. Todo esto, en conjunto, es ya la patencia de la Nada. La Nada no se manifiesta como algo percibido al lado del ente o en el ente mismo como una cualidad. Por esto dice Heidegger, en la página 37 del opúsculo, que en la angustia no hay ni una negación ni una aniquilación del ente pues, aparte de que a la

angustia no le corresponde ningún negar expreso, «resulta que con una negación semejante (que debería dar por resultado la Nada) llegaríamos demasiado tarde. Ya antes la Nada nos ha salido al paso». Heidegger quiere decir: tanto la negación como la aniquilación del ente «llegan demasiado tarde» porque presuponen ya, como nociones o actos, la patencia del ente, la cual, a su vez, presupone la patencia de la Nada como su fundamento. La Nada no se patentiza como algo anterior a la patencia del ente o como algo posterior, producto de un acto de aniquilación imposible; la patencia de la Nada es la condición de posibilidad de la patencia del ente en cuanto ente.

El siguiente texto de Heidegger intenta esclarecer esta intrínseca conexión de la patencia de la Nada y la patencia del ente en cuanto ente:

> En la angustia hay un retroceder que no es un huir, sino una fascinada quietud. Este retro-ante... arranca de la Nada. La Nada no atrae hacia sí, sino que, por esencia, es rechazante. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, el referir, dejándolo escapar, al ente como todo lo que se hunde. Esta total referencia rechazante al ente que se escapa en total (que así es como la Nada acosa al *Dasein* en la angustia) es la esencia de la Nada: el anonadamiento.

El texto alemán dice:

> In der Angst liegt ein Zurückweichen vor... das freilich kein Fliehen mehr ist, sondern eine gebannte Ruhe. Dieses Zurück vor... nimmt seinen Ausgang vom Nichts. Dieses zieht nicht auf sich, sondern ist wesenhaft abweisend. Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleiten-lassende Verweisung auf das versinkende Seinde im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung (p. 31).

La interpretación de este texto es difícil. Su hermetismo apenas si permite otra cosa que una explicación aventurada. El texto deja

el acontecimiento de la patencia de la Nada en la tierra de nadie, que es, por definición, la tierra de todos. Su sentido descansa en una adecuada comprensión de los términos *Abweisung* y *entgleiten-lassende Verweisen* y de la relación que se establece entre ellos. Esta relación, según el texto citado, dice que la *Abweisung von sich* (de la Nada) es, en cuanto tal, el *Verweisen.* ¿Qué significa, por tanto, esta *abweisende Verweisung* de la Nada?

1) «En la angustia hay un retroceder ante (*zurückweichen*) que no es un huir, sino una fascinada quietud. Este retro-ante (*zurück vor*) arranca de la Nada».

Con estas palabras preliminares distingue Heidegger la angustia del temor. El «retroceder ante» de la angustia no es un huir, porque el ante *(vor)* no toma su punto de partida de un ente intramundano que avanza amenazador desde un paraje. El punto de partida de la angustia como «retroceder ante» es la Nada.

2) «La Nada no atrae hacia sí, sino que es por esencia rechazante (*Abweisende*)».

El término *Abweisung* es la clave del texto que analizamos. ¿Qué significa el que la Nada sea por esencia *abweisende*? ¿Qué significa con respecto a la Nada, hablar de una *Abweisung von sich*? Zubiri, en la versión del opúsculo, que nosotros en general hemos seguido, traduce *Abweisung von sich* como «rechazo» y *entgleiten-lassende Verweisung* como «remitir dejándolo escapar» al ente. Lo decisivo en su versión es que refiere el *rechazar* y el *remitir* al *Dasein.* El sentido de la traducción es éste: La Nada rechaza al *Dasein* y lo remite al ente. Este sentido exige una precisión. El texto habla de una *Abweisung von sich* y este *von sich* se refiere a la Nada, pero no como si ésta rechazara a otra cosa, sino en el sentido de que la Nada es esencialmente «*ab*»: falta o ausencia total de «referencia»: *Weisung.* Por esto dice Heidegger que la Nada no atrae hacia sí, precisamente porque no es un «algo» cabe el cual podríamos conformarnos.

3) «Esta falta absoluta de referencia a sí misma es, en cuanto tal, el referir, dejándolo escapar, al ente en total que se hunde. Esta "des-referente referencia" (*abweisende Verweisung*) al ente en total que se escapa (que así es como la Nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la Nada: el anonadamiento (*Nichtung*)».

Precisemos. No hay que pensar la *Abweisung* y la *Verweisung* como momentos complementarios de una acción. De este modo notifica-

mos la Nada. Heidegger dice que la *Abweisung* es, en cuanto tal, la *Verweisung*. Con ello quiere decir que el *Dasein* está referido al ente, desde y por la Nada, como «ausencia total de referencia». La *Abweisung* es el modo de la *Verweisung*: referencia al ente, desde la Nada, como ausencia total de referencia. El término anonadamiento *(Nichtung)* intenta expresar la patencia de la Nada: la «des-referente referencia».

Así como en el «ser en el mundo» cotidiano el *Dasein* está referido al ente desde y por referencias concretas: proyectos mundanos que remiten unos entes a otros, etc., en la angustia el *Dasein* está referido al ente desde *ninguna referencia,* desde *la falta total* de referencia. La patencia de esta situación es el anonadamiento. Por esta razón el ente «se nos escapa», no en el sentido de un alejarse espacialmente, sino de un estar enfrente en su nuda patencia o manifestación, fuera de nuestros designios. En la angustia estamos remitidos al ente, pero al mismo tiempo separados de él.

B) Nuestro estar en el ente, constantemente referidos a él, presupone lo que hemos venido designando, en un sentido amplio, como patencia del ente: el que el ente se muestre, aparezca como algo dado frente a nosotros. Tal patencia incluye, como componente esencial, un «cómo» o «en tanto que». Una patencia del ente en la que éste no se patentizara «como» algo, sería una pura inmediatez: no se mostraría nada.

Dentro del «ser en el mundo» cotidiano, los entes se patentizan como útiles. Este «ser útil» constituye la modalidad de patencia del ente. Nos hallamos constantemente referidos al ente sin captar otra cosa que este carácter de útil. Dentro del mundo científico el ente se patentiza «como» otra cosa distinta de los útiles.

La irrupción de la angustia sustituye, momentánea pero radicalmente, este «ser en el mundo cotidiano» y el temple de hospitalidad a él inherente, por otro «ser en», cuya unidad estructural está constituida por otro «como» de la patencia del ente, otro modo de comprendernos y otro temple como forma del encontrarse. En rigor no se trata de una supresión del mundo cotidiano, sino de un quedar en suspenso por breves instantes que deja al descubierto, hace emerger lo que permanentemente subyace en su fondo como fundamento originario. En la angustia el ente se patentiza «como» escapado, esto es, como no siendo tal o cual cosa determinada cabe la cual podríamos conformarnos;

el hombre queda reducido al puro *Da-sein*, en una conmoción angustiosa y el temple de hospitalidad se muta por un estar sin asidero, en suspenso, sin poder agarrarse a nada.

Se trata ahora de precisar esta patencia del ente, en cuanto «escapado», que se da en la angustia, y mostrar hasta qué punto constituye el fenómeno de su patencia de ente. Subrayemos que «patencia *del* ente» y «patencia *de* ente» son dos cosas distintas. Tomemos como base el siguiente texto del opúsculo:

> El anonadar no es un suceso cualquiera, sino que por ser una referencia rechazante al ente en total que se escapa, hace patente este ente en su plena, hasta ahora oculta extrañeza, como lo absolutamente otro frente a la Nada. En esta clara noche que es la Nada de la angustia es donde surge la originaria patencia del ente como ente: que es ente y no Nada. Pero este «y no Nada» que añadimos a nuestra elocución no es, empero, una aclaración subsiguiente, sino lo que previamente posibilita la patencia del ente en general. La esencia de esta Nada anonadante es: que lleva al Dasein, por primera vez, ante el ente en cuanto tal.

El texto alemán dice:

> Das Nichtein ist kein beliebiges Vorkommnis, sondern als abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen of fenbart es dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit, als das schlechthin Andere —gegenüber dem Nichts. In der hellen Nacht der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seinden als eines solchen: dass es Seiendes ist —und nicht Nichts. Dieses von uns in die Rede dazugesagte 'und nicht Nichts' ist aber keine nachgetagene Erklärung, sondern die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt. Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches (p. 31).

¿Desde qué punto resulta comprensible la patencia del ente desde el anonadar de la Nada? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de la patencia *del* ente *en cuanto* ente?

Para responder estas preguntas erramos el camino si partimos de la idea de que la Nada es la condición de posibilidad de que se dé material y realmente el todo del ente en bloque que se escapa. De que se dé lo óntico como masa o bulto puesto en frente. El anonadar, la Nada, es antes bien y únicamente la condición de posibilidad de que se nos dé o se patentice el ente *en cuanto* ente. Los dos términos «ente» de esta vieja fórmula filosófica no significan lo mismo. Tampoco expresan una identidad meramente vacía y formal. El primero alude a cualquier cosa y, por tanto, a todo ente. El segundo «en cuanto ente» alude a una forma radical de patencia. El ente, hemos dicho, se nos da siempre en un «como» o «en tanto que» (ente como árbol, montaña, vegetal, neutrón, sustancia, etc.), pero no se nos da o manifiesta comúnmente y en forma explícita «como ente». Tal darse o manifestarse alude a un tipo de patencia que presupone explícitamente la comprensión del ser: ente desde y por el ser.

Esta indicación es importante. Nos permite retroceder al comienzo de este trabajo en donde hemos fijado lo que a nuestro parecer constituye uno de los puntos centrales del pensamiento del opúsculo *¿Qué es metafísica?*: la patencia *de* ente, *del* ente. Ahora vemos lo que significa la fundamentación de esta patencia desde y por la patencia de la Nada. Cuando Heidegger, en el texto citado anteriormente, dice que en la clara noche de la angustia acontece la originaria patencia del ente en cuanto ente, quiere decir únicamente que la patencia de la Nada es condición de posibilidad de la patencia «en cuanto ente» del ente. En ningún caso que la Nada es condición de posibilidad, como causa física material o eficiente, de que existan entes.

La patencia *como ente* del ente (el que el ente se nos aparezca no como éste o el otro, esto o lo otro, de esto o lo otro, para esto o lo otro, sino *como* pura y simplemente ente) no es un carácter óntico del ente, una de sus propiedades. La patencia del ente *como ente* es su patencia desde y por el *que es (dass es ist)*, como su única y radical determinación o referencia. Este «que es» *(dass es ist)* es lo que se patentiza en la Nada como «no Nada», como lo «absolutamente otro

frente a la Nada». Ambas expresiones *no Nada* y *lo absolutamente otro frente a la Nada* significan lo mismo: «que es ente» *(dass es Seiende ist)*. No deben ser entendidas como el resultado de una comparación entre ente y Nada. El «no» de la primera y «lo absolutamente otro» de la segunda expresan la forma, como la nada, en cuanto «ausencia total de referencia» *(Abweisung)* es el «referir» *(Verweisung)* al ente como ente. Expresan, en suma, que la aparente inmediatez de la patencia del ente en cuanto ente: que es ente *(dass es Seiende ist)*, presupone la mediación de la patencia de la Nada.

La Nada y la relación con el ente

En la angustia acontece la patencia del ente en cuanto ente. Lo importante para comprender el sentido del opúsculo, su punto de partida y su meta, es tener en cuenta que para Heidegger el comportamiento angustioso, lejos de ser un comportamiento entre otros, es:

Primero: un comportamiento metafísico. La angustia suspende o pone efectivamente entre paréntesis todo tipo de relación mundana con el ente.

Segundo: muestra la patencia del ente en cuanto ente en un nivel preteorético. En la angustia, en cuanto tal, no hay ni una comprensión temática de la patencia del ente, ni de la Nada; no corresponde tampoco a una forma del conocer.

Tercero: es, según Heidegger —y en esto hay que ver una de las ideas centrales del opúsculo—, el comportamiento determinante y básico de nuestro «ser en» el ente. Lo subyacente en los comportamientos humanos cabe el ente, lo que los caracteriza y determina es la patencia del ente en cuanto ente; el que en ellos se manifieste el ente como «que es»: ente desde y por el ser. Por esta razón habla Heidegger de una «angustia latente».

Esta última indicación nos orienta claramente hacia el tema que ahora desarrollamos. La angustia no sólo pone al descubierto la patencia del ente en cuanto ente y de la Nada, como su condición de posibilidad, sino que, además, por ser el comportamiento apriorístico de todo comportamiento en general cabe el ente, descubre también el ser

del hombre (como ente que hace por esencia relación con el ente). La caracterización del ser del hombre debe guiarse por el fenómeno de la angustia y desarrollarse de tal modo que, a través de ella, resulte comprensible la posibilidad de nuestra relación con el ente en cuanto ente, como una relación que nos determina esencialmente. ¿Qué base suministra la angustia para esta caracterización?

Esta pregunta está ya respondida. Si en la angustia se muestra la originaria patencia del ente en cuanto ente «a una con» la patencia de la Nada, ello quiere decir entonces que nuestra relación con el ente presupone una previa y originaria relación con la Nada. Heidegger lo explica en el siguiente texto:

> Solamente en base de la originaria patencia de la Nada puede el *Dasein* humano llegar al ente y entrar en él. Por cuanto que el *Dasein* hace por esencia relación en el ente, con el ente que no es él y con el que es él mismo, procede ya siempre, como tal *Dasein*, de la patente Nada. *Da-sein* significa: sostenimiento dentro de la Nada. Sosteniéndose dentro de la Nada, el *Dasein* está siempre allende el ente en total. A este estar allende el ente es a lo que llamamos trascendencia. Si el *Dasein* no fuera, en la última raíz de su esencia, un trascender, es decir, si de antemano no estuviera sosteniéndose dentro de la Nada, jamás podría entrar en relación con el ente, ni, por tanto, consigo mismo (p. 32).

Se trata de intentar una explicación de este texto con la ayuda de algunas indicaciones sobre sus elementos constitutivos: *Dasein* y trascendencia.

A) En *Ser y tiempo*, Heidegger expone el significado del término *Dasein* con la siguiente indicación:

> Porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un *qué* de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser, en cada caso, su ser como ser suyo, se ha elegido para designar a este ente el término *Dasein* que mienta puramente el ser.

Según este texto, el término *Dasein* designa al ente hombre en cuanto que su ser no se caracteriza por «ser un algo», sino un «ahí» *(Da)*. La dificultad para interpretar el término reside, como se ve, en la significación que debe atribuirse a este «ahí» *(Da)*.

Si en *Ser y tiempo*, desde la posición antropológico-trascendental que caracteriza a esta obra, se justifica la traducción de *Dasein* por «ser-ahí», indicando que el «ahí» es la distinción específica de este ente (de donde su «ser en» como estado de abierto), en obras posteriores el propio Heidegger se ha encargado de explicitar el término con la expresión «el ahí del ser». Así ocurre, por ejemplo, en *Sobre el humanismo*: «Antes bien, el término significa: el hombre es el "ahí", es decir, el claro luminoso *(Lichtung)* del ser». También en el prólogo que Heidegger, en 1947, añadió a la sexta edición del opúsculo que comentamos se lee:

> Y para expresar con un término, tanto la relación del ser a la esencia del hombre, como la relación esencial del hombre a la patencia *(Da)* del ser, se eligió el nombre *Dasein* para indicar el ámbito esencial en el cual el hombre es *(west)* hombre.

Finalmente en el opúsculo que comentamos, ubicado cronológicamente entre *Ser y tiempo* y las obras acabadas de citar, nos dice Heidegger que *Dasein* significa «sostenimiento dentro de la Nada».

La modificación del sentido de *Dasein*: «ser ahí» por «el ahí del ser» expresa la variación que experimenta la filosofía de Heidegger a partir de *Ser y tiempo*. Si en esta obra se trataba de descubrir el ser del hombre bajo el supuesto de que dicho ser debía suministrar el sentido de la comprensión del ser en general, en obras posteriores se intentará determinar el ser del hombre desde y por el Ser mismo. En el opúsculo que comentamos, el término *Dasein* conserva todavía el sentido de «Ser ahí», en el que «ahí» califica o determina, como en *Ser y tiempo*, el ser del hombre. Pero el opúsculo intenta una fundamentación del «ahí» desde la patencia de la Nada: «Ser ahí» significa «sostenimiento en la Nada».

¿Cuál es el sentido de esta afirmación? El «sostenimiento *(Hineingehaltenheit)* dentro de la Nada» califica y explicita el «ahí» que

es el hombre. Pero, ¿qué significa sostenimiento? Heidegger no da en el opúsculo ninguna indicación precisa sobre el significado de este término. Tampoco la suministra sobre el sentido del término *herkommen*, usado en el mismo texto (el *Dasein* procede de la patente Nada).

El término «sostenimiento» no expresa un vínculo externo entre dos cosas. No dice que el «Ser ahí» (el hombre) esté sostenido en la Nada como el libro, por ejemplo, se sostiene en la mesa. Indica que el hombre es *Dasein* y que este tipo de ser significa sostenerse dentro de la Nada. El que el hombre sea «ahí», en medio del ente, no como un ente más, sino como un ente que por esencia hace relación con el ente en el sentido de que el ente se patentice, se muestre, aparezca como tal, es lo que caracteriza su ser. El ser del hombre *(Dasein)* debe ser comprendido desde el «ser en» el ente. Su ser originario es ser «ahí». El ser del «ahí» es lo que funda todo lugar y todo espacio. Es la «apertura» o «ámbito» que hace posible que se muestren o patenticen entes. Por eso se sostiene en la Nada como fundamento de tal posibilidad de patencia y aparición.

B) Lo anterior se aclarará mucho más en relación con el concepto de trascendencia. La rectificación del sentido de este concepto, que Heidegger propone en el opúsculo, se opone al concepto tradicional de lo «trascendente» en su significado ontológico y gnoseológico. Lo «trascendente» se refiere en primer lugar al ente, en contraposición a lo «inmanente» que es el hombre. Pero se extiende también a los actos y representaciones del sujeto. Así se habla de «actos trascendentes», bien sea en la significación intencional de Husserl o en el sentido de Hartmann, como actos emocionales que legitiman la existencia de la «cosa en sí».

En un nivel fenomenológico, previo a cualquier interpretación, el término trascendente alude al hecho de que el ente se patentice como algo que está frente a uno y se muestre como algo independiente de los actos y formas representativas del sujeto. En este sentido, se puede hablar con Hartmann de una «conciencia de trascendencia», un término que denota la convicción de que el ente es algo que existe independientemente de nosotros.

La rectificación heideggeriana del concepto de trascendencia no anula esta forma de conciencia. Se limita a interpretarla y fundamentarla.

Quiérese decir que la tesis de que lo trascendente es el *Dasein* y no el ente y, en segundo lugar, que el «trans» (más allá) no es un salir de la inmanencia, sino un «estar más allá del ente en total», en la Nada, lejos de anular el *factum* de la trascendencia del ente, en la forma de su conciencia espontánea, lo que busca es precisamente explicarlo.

La idea de trascendencia se ha comprendido a partir de una cierta idea de la subjetividad, entendida como lo «inmanente». Lo trascendente, el ente, se ha considerado como algo *puesto delante* y al mismo tiempo «fuera», por respecto a algo que paralelamente se considera «interior»: la subjetividad. Este «puesto delante» y «fuera» con los cuales se define la trascendencia es lo que Heidegger hace variar copernicanamente. Lo que está «puesto ante», según Heidegger no es el ente, sino el *Dasein*. Éste es el que se encuentra «ante» el ente. Lo que está «fuera» no es tampoco el ente, sino el *Dasein:* fuera del ente, más allá de él, en la Nada. Por esto el *Dasein* se sostiene en la Nada. La trascendencia del ente, podemos decir, se funda en la trascendencia del *Dasein.* O dicho con otras palabras: el «ante» con que aprehendemos intuitivamente el ente, no es sino el «ante» (y por tanto fuera) en que se halla el *Dasein* sosteniéndose en la Nada.

C) Heidegger define la patencia del ente en cuanto ente con la expresión: «que es ente, y no Nada». Tal patencia acontece en el temple de angustia que tiene la propiedad de revelar la omnitud del ente. Esta omnitud (todo) es el «que es». La diversidad del ente queda reducida en la angustia a una patencia nivelada y uniforme: que es ente. Montaña, río, árbol, sol, piedra, etc., todo lo que bajo formas y aspectos distintos nos rodea, sigue allí, pero en cuanto escapado. Lo que se patentiza de un modo predominante es el puro y simple «que es».

Sin embargo, pasada la conmoción angustiosa el ente vuelve a adquirir su diversidad óntica, característica y habitual. La montaña, la casa, el árbol, etc., no sólo se patentizan como «que son», sino como siendo tales o cuales entes distinguibles y determinados. Decimos entonces, al referirnos a ellos: «es» una montaña, «es» una casa, «es» un árbol; lo cual indica que «ser ente» no sólo significa patentizarse bajo la forma del «que es», sino concomitantemente bajo la forma de un «ser algo».

Esta breve indicación nos permite esbozar las siguientes dos cuestiones fundamentales: *Primera:* es evidente que el opúsculo *¿Qué es metafísica?* desarrolla el concepto de ente desde el punto de

vista del «que es». En este sentido, el fenómeno de la angustia pone de manifiesto, en su forma original, la comprensión del «es» (del Ser) a partir de la Nada, como lo no-ente y, al mismo tiempo, «a una con» el ente: *diferencia ontológica. Segunda:* pero el que la comprensión del ser del ente no sólo incluya el sentido de «que es», sino el de «lo que es» (ser algo), plantea la necesidad de mostrar fenomenológicamente el fundamento de este otro momento de la comprensión del ser. Preguntamos, dejando la pregunta en el aire: ¿al plantear el opúsculo el fundamento de la patencia del ente en cuanto ente en dirección exclusiva hacia el «que es», da por dilucidado el sentido de «lo que es»? ¿El *que* y el *lo*, son lo mismo? ¿Es el *ser* únicamente el fundamento de la patencia del ente? ¿Qué es respecto del ente?

LA ESENCIA DE LA METAFÍSICA

A) Si la pregunta por la Nada es, como se ha mostrado, un interrogante metafísico, entonces una caracterización de la metafísica debe poder obtenerse de los resultados alcanzados en la cuestión sobre la Nada. Con palabras de Heidegger: «Nuestro interrogante sobre la Nada tiene que poner ante nuestros ojos a la metafísica misma» (p. 35).

Poner hoy la metafísica ante nuestros ojos significa para Heidegger, ante todo, volver a crear la necesidad de su visión. Si en un comienzo fue considerada como «sabiduría primera» y conservó este título durante centurias, hoy, en nuestro presente, parece haber perdido toda su hegemonía. Esta pérdida no significa, según Heidegger, que los problemas metafísicos han sido definitivamente superados y eliminados por el «seguro camino» de la ciencia. Significa, antes bien, que nuestra existencia actual, determinada por el predominio de la ciencia en un sentido, no primordialmente teorético, sino práctico y técnico, ha cerrado los ojos para la metafísica. Al comienzo de la ciencia moderna, los científicos que echaron las bases de la actual ciencia se sintieron obligados, en el transcurso de su actividad científica, a plantear y plantearse interrogantes metafísicos. Descartes, Leibniz, Newton, en un estadio avanzado y maduro de sus conocimientos y descubrimientos científicos, plantearon y desarrollaron, en una forma metafísica, el problema del fundamento de la ciencia. Este planteamiento

y desarrollo metafísicos de la cuestión del fundamento no se debe únicamente, como cabría suponer, al incipiente nivel que alcanzó en ellos el desenvolvimiento de la ciencia moderna. Se debe también al hecho de que todavía tenían aptitud, como científicos, para hacer saltar del ente aquellos interrogantes principales que la ciencia presupone, pero no aclara. Tenían todavía aptitud para que su existencia se determinara por un tipo de saber que hoy apenas determina a nuestros científicos. La ceguera que hoy se mantiene para la metafísica se funda, según Heidegger, en la manera de «poner en juego» nuestra existencia. Nuestra existencia está hoy determinada por la ciencia. Poner ante los ojos la metafísica significa, en primer lugar, hacer problemática la existencia científica.

Heidegger inicia el opúsculo *¿Qué es metafísica?* con una caracterización de la ciencia. Esta caracterización se mueve en la dirección aristotélica de la distinción entre «filosofía primera» y «filosofías segundas». Tiene por objeto mostrar que la ciencia descansa sobre un fundamento que ella, desde su propio dominio y tipo de saber, no puede descubrir ni dominar. A lo largo de la prodigiosa historia de la ciencia, excepción hecha de los momentos en que un cientificismo miope ha desvirtuado el auténtico sentido del saber, junto al desarrollo incesante de la ciencia ha marchado paralelamente la reflexión filosófica sobre su fundamento. Las reflexiones sobre el fundamento han sido históricamente distintas y siempre sobre la base de una previa problematización de la ciencia. Descartes, al comienzo de la época moderna, vio esta problematicidad en el hecho de que la ciencia no puede garantizar, con sus propios recursos, la verdad como *adequatio*. Kant la encuentra en el hecho de que el conocimiento científico desconoce el fundamento de la universalidad y necesidad de sus representaciones categoriales. A lo largo de la filosofía moderna hallamos distintas forma de problematizar la ciencia, hallamos también distintos fundamentos de la ciencia, pero los hallamos, en general, bajo una misma coordenada común. Consiste en el hecho de que la búsqueda del fundamento retrocede al dominio del conocimiento y la razón, en cuyos principios descansa la ciencia como quehacer teorético. Este retroceso define a la metafísica, a partir de la filosofía moderna, como la «ciencia de los primeros principios del conocimiento humano» *(Scientia prima cognitionis humanae principia continens)*.

La caracterización de la ciencia que nos propone Heidegger, al comienzo del opúsculo que comentamos, con la intención de señalar su problematicidad, se mueve en una dirección y hacia un dominio distintos de los establecidos por la tradición moderna de la filosofía. En vez de retroceder hacia el dominio del conocimiento científico en busca del origen, límite y verdad de sus representaciones categoriales, retrocede al dominio de la «existencia científica», considerada como un modo especial de conducirse el hombre respecto del ente en cuanto ente y en total. Desde esta dimensión se nos descubre una problematicidad de la ciencia que podemos expresar, con toda brevedad, del siguiente modo: más originariamente que en sus representaciones categoriales, así como instrumentos conceptuales y metodológicos, la ciencia descansa en un modo de «ser» el hombre «en» el ente, por el cual surge la admiración, la pregunta por las causas, el fundamentar y el investigar. Si queremos precisar con mayor rigor esta forma de «ser en» el ente, distinta de las formas cotidianas, basta que señalemos un doble presupuesto en ella implícito. Primero: el ente debe patentizarse de tal forma que suscite en el hombre extrañeza y lo lleve a la pregunta por el «porqué». Segundo: el hombre debe irrumpir en el todo del ente, encontrarse en él —y a sí mismo— de tal modo que el ente se le vuelva extraño, alejado, fuera de la familiaridad y dominio cotidianos. Este doble presupuesto —ingrediente del ser en el mundo— es la base originaria del quehacer científico y suministra una caracterización de la ciencia que podemos denominar, para diferenciarla de las caracterizaciones gnoseológicas, lógico-formales, analíticas, como «caracterización existenciaria». Podemos resumirla con este texto de Heidegger:

> El hombre, un ente entre otros, hace ciencia. En este hacer acaece nada menos que la irrupción de un ente llamado hombre en el todo del ente y en tal forma que en esta irrupción y mediante ella queda al descubierto el ente en su qué es y cómo es (p. 23).

La caracterización existenciaria, acabada de esbozar, nos descubre el ámbito problemático de la ciencia y nos señala, al mismo tiempo, la dirección hacia el fundamento. El ámbito problemático que la ciencia presupone, pero no aclara, es la posibilidad de la «existencia

científica». La dirección hacia el fundamento es la pregunta que inquiere por la condición de posibilidad de este modo de existencia. La metafísica como «filosofía primera» debe intentar una respuesta.

B) ¿Cuál es la respuesta que aporta el opúsculo *¿Qué es metafísica?* ¿Qué fundamento de la ciencia suministra, por el cual lo problemático y fundamentante de la ciencia —la existencia científica— resulta explicado y comprendido? Heidegger nos lo indica en el siguiente texto:

> El *Dasein* científico debe su simplicidad y acuidad a la manera especialísima a como tiene que habérselas con el ente y únicamente con él. Puede la ciencia abandonar la Nada con un gesto de superioridad. Pero al preguntar por la Nada patentízase que esta existencia científica sólo es posible si, de antemano, se encuentra sumergida en la Nada. Para comprenderse a sí misma, en lo que precisamente es, necesita no abandonar la Nada (p. 37).

Este texto expresa el resultado de la interrogación sobre la Nada. Establece que el fundamento de la «existencia científica» es la «existencia metafísica». Ésta consiste, en cuanto tal, en estar sumergida en la Nada. Sólo porque la existencia es esencialmente un «estar sometida dentro de la Nada» puede habérselas con el ente, de tal modo que éste se descubra como ente en el todo. Y sólo por tal estado de descubierto puede surgir el comportamiento científico cabe el ente.

Pero es indispensable observar que el texto citado antes no sólo establece el fundamento de la «existencia científica» sino que, además, califica a ésta de superficial y acuciosa por la forma con que tiene que habérselas con el ente. Lo que significa esta calificación es, en el fondo, esto: la existencia científica no queda suficientemente caracterizada con la mostración de su fundamento (la existencia metafísica), sino por la relación que guarda con él. Su verdadero carácter estriba en el hecho de que, estando esencialmente sostenida en la Nada, no se abra ni se comprenda a sí misma desde este origen esencial. En este permanecer cerrada a su propio fundamento reside la forma peculiar con que tiene que habérselas con el ente. Reside, en una palabra, el que se las haya con el ente y no con la Nada. Y puesto que,

según hemos visto, la Nada, como no-ente, significa Ser, diremos: reside el que se las haya temáticamente con el ente y no con el Ser.

En esta fundamentación existenciaria de la ciencia se ponen de relieve dos limitaciones. La primera consiste en que la relación entre la «existencia científica» y la «existencia metafísica», como fundamento de la primera, sólo se establece de un modo negativo. La «existencia científica» es lo que es por desconocer su propio fundamento. La segunda limitación es que Heidegger se detiene en esta simple indicación sin que haga ningún planteamiento sobre la forma en que se constituye la ciencia. Podría argumentarse que estas limitaciones son comprensibles en una lección inaugural como *¿Qué es metafísica?* Sin embargo, sobre lo que podría o debería ser un desarrollo temático de la fundamentación de la ciencia, a partir de la «existencia científica» que descansa en la Nada o sobre las posibles consecuencias que acarrearía para la ciencia el que la «existencia científica» llegase a reconocer y asumir su fundamento metafísico, no ha dado Heidegger hasta el presente ninguna indicación. Tampoco se ha ocupado del examen de la ciencia desde el punto de vista propiamente gnoseológico (problema del origen, forma y valor del conocimiento científico, etc.). En general, Heidegger ha mantenido a lo largo de su extensa obra una actitud polémica con la ciencia, sin abocarse a la tarea de su fundamentación gnoseológica. Más que de la ciencia, como campo específico del conocimiento, Heidegger se ha ocupado del «cientificismo» como el fenómeno de que la ciencia se haya convertido en el modo determinante del saber y de la vida del hombre. La fundamentación de la ciencia que nos ofrece el opúsculo se mueve en esta dirección. El interés de Heidegger se dirige y limita únicamente a legitimar, en contraposición a la seguridad, autosuficiencia y omnímodo poder de la ciencia actual, la necesidad y autenticidad del saber filosófico y, en particular, metafísico, como «saber primero». La necesidad de que la ciencia reconozca un fundamento que está más allá de su dominio temático y, de este modo, se vuelva hacia un tipo de saber que hoy parece rechazar e incluso despreciar. (La obra de Heidegger que aborda el problema del conocimiento científico con más penetración, aunque desde la perspectiva de la «historia del ser», es el ensayo «Ciencia y reflexión», incluido en el libro *Conferencias y ensayos.*)

C) En la página 35 del opúsculo que comentamos, Heidegger define la metafísica como una «trans-interrogación más allá del ente

para reconquistarlo después, para el conceptuar, en cuanto tal y en el todo». La interrogación que desarrolla el opúsculo se nos ha mostrado, de acuerdo con esta definición, como una interrogación metafísica. Ella interroga «más allá» del ente, por la Nada: el Ser. Desarrollando esta pregunta reconquista —descubriendo el fundamento— lo ya previamente conquistado: el ente mismo. ¿Qué esencia de la metafísica nos proporciona el interrogante por la Nada?

La respuesta de Heidegger se encuentra en este texto:

> La existencia humana no puede habérselas con el ente, si no es sosteniéndose dentro de la Nada. El ir «más allá» del ente es algo que acontece a la esencia de la existencia misma. Este ir más allá es precisamente la metafísica: lo que hace que la metafísica pertenezca a la «naturaleza humana». No es ni una disciplina filosófica, ni un campo de divagaciones: es el acontecimiento radical de la existencia misma como tal existencia (p. 37).

El «ir más allá» que en este texto caracteriza la metafísica, fue comprendido y desarrollado por la tradición, dentro del nivel cognoscitivo, como posibilidad de un conocimiento metasensible. Kant muestra la imposibilidad de este conocimiento y lo califica de dialéctico. Pero el mérito de Kant y la originalidad de su fundamentación de la metafísica, en la *Crítica de la razón pura*, no estriba solamente en la demostración de la imposibilidad de un conocimiento de lo metasensible, sino en haber mostrado la tendencia natural de la razón a sobrepasar los límites de la experiencia sensible. Esta caracterización de la metafísica, a partir del origen y el fundamento del preguntar que le es inherente, y no desde la posible validez de sus respuestas, la define como *metaphysica naturalis*, como «disposición natural de la razón humana». La pregunta que Kant formula en la Introducción a la *Crítica*: «¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?», es previa y fundamentante a la otra pregunta que formula en el mismo lugar sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia.

El texto de Heidegger evoca este planteamiento de Kant, pero se distingue de él, como es notorio, en todos sus aspectos. Primero: el «ir más allá», característico de la metafísica, no pertenece a la esfera del conocimiento y la razón, sino de la existencia. No se trata de

un «ir» llevado a cabo deductivamente, que puede considerarse como una disposición o inclinación de la razón y que, además, puede ser evitado por medio de los resultados de la *Crítica*, sino de un «ir más allá» inherente al ser mismo de la existencia que, por tanto, no puede ser evitado —aunque de continuo permanezca camuflado— y que no se lleva a cabo deductivamente, sino intuitivamente bajo la forma del sentimiento de angustia. En este sentido, la metafísica como *metaphysica naturalis* es una posibilidad de la existencia que no puede ser evitada, ni suscitada: es, como dice Heidegger, un acontecimiento. Segundo: el «ir más allá» del ente, hacia la Nada —como ámbito de lo metafísico—, está determinado por el *factum* de que la existencia, en cuanto que por esencia hace relación con el ente, se encuentra ya de antemano y siempre «más allá»: sosteniéndose en la Nada. Debemos por tanto distinguir, según el planteamiento de Heidegger: a) que la existencia se halla siempre sostenida en la Nada; b) que tal carácter resulta encubierto y esquivado por su comprensión mundana; c) que cabe una manifestación explícita de este carácter metafísico de la existencia como un «encontrarse» a sí misma en su originario y genuino ser.

Distingamos en este punto otro aspecto importante. Es un hecho que la *Crítica de la razón pura* marca una etapa decisiva dentro de la historia de la metafísica. Quien después de Kant quiera introducirse en el dominio de lo metafísico —como lo que en sentido general está más allá del ente— debe entendérselas, en una u otra forma, con Kant. Tomar en serio la metafísica, después de Kant, no representa otra cosa que mostrar la posibilidad de una experiencia metafísica. Donde esto no se logra, la metafísica sigue siendo la misma disciplina y el mismo saber problemáticos caracterizados por Kant en la Introducción de su obra fundamental. En este sentido el opúsculo de Heidegger puede ser ubicado dentro de la línea de los intentos posteriores a Kant por legitimar la validez de una experiencia metafísica. Estos intentos —Fichte, Bergson, Scheler— se imponen como tarea preliminar superar el concepto kantiano de experiencia, limitado al concepto de experiencia sensible. La forma como Heidegger emprende esta superación reside en su concepción existenciaria de los estados de ánimo y, en particular, del sentimiento de angustia.

Con respecto a la posible validez de esta forma de experiencia señalemos lo siguiente. Puede afirmar Heidegger, cuanto quiera, que la metafísica no es una disciplina filosófica, ni un campo de divagaciones, sino un acontecimiento. Ahora bien, al considerar el opúsculo *¿Qué es metafísica?* como lo que realmente es, un ensayo que intenta legitimar una experiencia de la Nada, se nos descubre un «ir más allá» que pertenece al plano del conocimiento, de la mostración mediante conceptos, de la descripción mediante el lenguaje. Bajo este contexto lo metafísico se nos ofrece en otro sentido. Ya no se trata de un acontecimiento que podemos intentar reproducir en primera persona, sino de un tipo de discurso que debe ser analizado y sometido a prueba. Lo decisivo no es el hecho de que Heidegger haya experimentado angustia y se haya «encontrado» más allá del ente en la Nada; lo decisivo es que tales experiencias subjetivas traduzcan un nivel teórico que sea controlable y comprensible desde el punto de vista racional.

Complementemos esto con otra reflexión. La ontología se ha definido, con base en la *Metafísica* de Aristóteles, como una sabiduría primera y ha conservado este título, bien que mal, hasta nuestros días. El movimiento filosófico contemporáneo señalado como una «vuelta a la ontología», que agrupa a pensadores como Hartmann, Husserl, Heidegger, Sartre, estuvo signado por el ideal aristotélico de suministrar a las sabidurías segundas (las ciencias en nuestro sentido actual) un fundamento primero y riguroso. En la medida en que el papel de la ontología, dentro de la tradición que viene de Aristóteles, está determinado por su relación fundamentante con el saber científico, son los resultantes de esta relación los que permiten en cada caso juzgar y valorar el alcance y el significado de la reflexión ontológica. Sea, como ha ocurrido en el movimiento mencionado, que la ontología se defina como un saber fundamentante de los procesos cognoscitivos y resultados de la ciencia; sea, por el contrario, que aspire al título de *organnon* y suministre a la ciencia modelos formales para su investigación empírica, en ambos casos el valor y legitimidad del saber ontológico sólo puede medirse por la forma en que incide en el movimiento de rectificación, progreso, análisis, del saber científico. Lo que parece contrario, desde todo punto de vista, al papel y la función que debe desempeñar la ontología es que pretenda erigirse en un tipo de saber autónomo, desligado del saber científico y de los problemas concretos que confrontan

las ciencias particulares. Una pretensión semejante puede ser ya el síntoma de la perversión y degeneración de la ontología en ontologismo. Al no tener presente la ontología su verdadera función fundamentante, al quedar obturada su mira y no apuntar directamente al objetivo del conocimiento empírico, la ontología se convierte en un saber incontrolado y el nivel teórico de sus conceptos resulta totalmente infecundo. En algunos casos la ontología termina fabricando «imágenes del mundo» paralelas, pero independientes, a las imágenes de la ciencia y se convierte de este modo en la peor especie de metafísica especulativa.

La importancia de estas consideraciones para el análisis crítico del opúsculo *¿Qué es metafísica?* me parece evidente. El propósito de Heidegger: retroceder desde el nivel lógico hacia el nivel existencial con el objeto de alcanzar las genuinas y originales significaciones de ciertos conceptos ontológicos fundamentales —ser, Nada, ente, etc.— sólo se mostrará fecundo en la medida en que el camino de «vuelta», desde el fundamento, permita recuperar con mayor claridad el nivel lógico y racional en el que necesariamente tiene que moverse el saber. Si no ocurre esto, hemos perdido el tiempo.

LA ALIENACIÓN: ¿CONCEPTO ECONÓMICO?*

En un artículo publicado en este mismo «Papel» con el título «La alienación: ¿concepto filosófico?» (5-11-72), Ludovico Silva se ha referido amablemente, aunque con espíritu crítico, a algunas ideas que sobre el mismo tema escribí, hace tiempo, en dos breves ensayos.

Considero a Silva uno de nuestros mejores estudiosos del marxismo y, por tanto, concedo a sus observaciones toda la importancia que merecen. Objeto de estas líneas es precisamente analizarlas.

Entre las ideas que sustenta Silva y las que yo expuse en mis ensayos, más que una discrepancia, observo una continuidad problemática. (Dudo que la cosa siga así después de éste.) En aquellos ensayos realicé dos cosas. En primer lugar puse en duda el valor empírico del concepto filosófico-humanístico de alienación. Luego, me limité a indicar que un uso epistemológico de dicho concepto (un uso adecuado a los requerimientos metodológicos de las ciencias empíricas) exigía como primer requisito teórico liberarlo de toda referencia ética o metafísica. Silva, según observo en su artículo, comparte conmigo el primer criterio y trata de defender la posibilidad del segundo. La cuestión a debatir, por tanto, es ver si la defensa que realiza Silva parece consistente.

Me referiré exclusivamente a la parte de su artículo que considero más importante, y que transcribo a continuación:

> Varios son los aspectos que en *El capital* reviste el concepto de alienación. El fundamental es el siguiente: en las relaciones de producción capitalistas, es característico (y ello fue un gran descubrimiento de Marx) el doble valor que posee la fuerza

* «Papel Literario» de *El Nacional*, Caracas, 24 de diciembre de 1972.

> de trabajo: valor de uso y valor de cambio. La fuerza de trabajo es un valor de uso que puede tener un valor de cambio, es decir, puede ser una *mercancía*. Al entrar en relación con el capital, la fuerza de trabajo, dice Marx, «aliena su valor de uso y realiza su valor de cambio» y, por tanto, pasa a ser algo *ajeno* al propio dueño natural de la fuerza de trabajo; no sólo algo ajeno y extraño, sino algo hostil, en la medida en que se convierte en capital (variable) y es explotada por éste. De modo, pues, que en este proceso de alienación del trabajo, el trabajador no pierde nada parecido a «su esencia humana»: no pierde una sustancia metafísica, sino pura sustancia física y mental. Simplemente entrega, sin saberlo, mucho más de lo que recibe: enajena su fuerza de trabajo, la aliena a cambio de un salario que es menor de lo que ella produce: el excedente se lo queda el dueño del capital. Este excedente, plusvalor o plusvalía, es algo perfectamente *medible*. Y es la medida de la alienación del trabajo. De modo que no es válida la objeción según la cual la alienación es un concepto acientífico porque no es susceptible de medición o cómputo. Tampoco es válida la objeción de que haría falta el concepto filosófico y no manejable de «lo propio», para designar aquello de lo cual se separa el trabajador en el proceso de alienación: en efecto, el trabajador no se separa o es despojado de ninguna idea o concepto: se separa y es despojado del valor de uso de su fuerza de trabajo, mediante la realización del valor de cambio de la misma, cosa que es tan perfectamente estudiable por las ciencias empírico-sociales, como el sistema salarial de la sociedad capitalista. No se trata de la idea de «lo propio» se trata de la apropiación privada capitalista, correlato de la alienación de los productores. Apropiación y alienación son, por eso, los grandes opuestos dialécticos de *El capital*.

Lo que en general me sorprende de este texto es, ante todo, la seguridad con que Silva expone y utiliza ciertas categorías marxistas. Da por sentado, por ejemplo, que el concepto «fuerza de trabajo» es inteligible y evidente por sí mismo. Considera igualmente, contra la opinión de muchos destacados economistas y exegetas marxistas, que la plusvalía es perfectamente medible (Aron, en su ensayo «Los marxismos imaginarios», dice por

el contrario: «ningún marxista ha calculado nunca la tasa de la plusvalía. Ninguno llegará nunca: el concepto, como dice el mismo Althusser, no es operatorio ni cuantificable»). No menos contundente es esta afirmación de Silva sobre el trabajador asalariado: «no pierde una sustancia metafísica, sino pura sustancia física y mental». Aquí, mi amigo, aunque no piense como cartesiano, escribe como si lo fuera.

Yo confieso que abrigo menos seguridad que Silva sobre el indiscutible valor teórico de algunos de estos conceptos marxistas. Aunque no es éste el tema que ahora me interesa debatir. El problema importante es señalar que la palabra «aliena», que figura en este texto de Marx, citado por Silva: «aliena su valor de uso y realiza su valor de cambio», es la traducción del término alemán *veräussert (Veräusserung)* que significa «enajena» pero en el sentido jurídico de «cesión» de una propiedad o un derecho. Sobre el empleo de esta palabra por Marx, coincido casi plenamente con lo que escribe Naville en su libro *De l'alienation a la jouissance*:

> En *El capital*, los términos *Entfremdung* y *Entäusserung*, tomados por Marx de Hegel, no se encuentran más. Por el contrario —y casi únicamente en el capítulo consagrado a «la compra y venta de la fuerza de trabajo»—, Marx emplea el término jurídico corriente *Veräusserung* en el sentido con que la jurisprudencia habla de la alienación de un bien, o de un derecho alienable, es decir, de capacidades sobre las cuales el dueño tiene libre disposición. Estamos bastante lejos de la concepción de los primeros ensayos filosóficos (Ob. cit., ed. Anthropos, París 1970).

Creo que Silva utiliza ambiguamente los dos significados (jurídico y filosófico) del término «enajenación»: venta o cesión de algo *(Veräusserung)* y extrañamiento o devenir ajeno *(Entfremdung)*. La ambigüedad de tal uso afecta negativamente el contenido de su artículo. Por ejemplo, cuando Silva escribe: «No se trata de la idea de lo propio: se trata de la apropiación privada capitalista, correlato de la alienación de los productores», ocurre lo siguiente: si Silva entiende y utiliza el término «alienación» como *Veräusserung*, cesión de algo mediante venta, entonces su afirmación es falsa, en términos de Marx; pues lo

que distingue al régimen económico capitalista del esclavista, según el autor de *El capital*, es precisamente que en el primero no existe ya ninguna «alienación» (venta) de productores (es decir, no hay esclavos). Por el contrario, si Silva utiliza el término en el sentido de la *Entfremdung*, como extrañamiento o devenir otro de sí, entonces se sitúa fuera de *El capital*; pues en esta obra, a diferencia de los *Manuscritos* de 1844, la propiedad privada no se deduce como correlato del «producto extrañado», consecuencia a su vez del extrañamiento del trabajo como actividad, efecto finalmente del extrañamiento del hombre respecto de su verdadera esencia o «ser genérico».

Hay que tener en cuenta que la diferencia fundamental que existe entre *Entfremdung* y *Veräusserung*, independientemente de que ambos se traduzcan corrientemente como «cesión», «desposesión», «desprendimiento de algo propio», es que el primero de los términos indica que en el acto de desposesión lo poseído experimenta un cambio cualitativo, mientras que el segundo sólo indica una operación de transferencia de derechos, de tipo económico o jurídico. Así, cuando Marx habla en los *Manuscritos* de «trabajo extrañado» se refiere al hecho de que el trabajo, en el sistema económico capitalista, se convierte en algo cualitativamente distinto (otro) de lo que por esencia es (se despersonaliza, diríamos en lenguaje psicológico). Razón por la cual se convierte en una potencia extraña, ajena, en la que el obrero no se autorreconoce como hombre. Por el contrario, cuando en *El capital* se refiere Marx a la «fuerza de trabajo enajenada» por el obrero, quiere significar la venta (mediante contrato), el traspaso o cesión de un bien que pertenece al obrero y por el cual recibe un equivalente en dinero (un salario). Un ejemplo del posible uso en *El capital* de la alienación como *Entfremdung* lo proporciona la teoría de la *Verdinglichung* (reificación o cosificación). Si Lukács, en *Historia y conciencia de clase* ha podido vincular los dos conceptos: *Verdinglichung* y *Entfremdung*, es porque —como señala Marx en el capítulo consagrado al «fetichismo de la mercancía»— en el sistema capitalista «las relaciones sociales de producción» se objetivan y aparecen como «relaciones entre cosas», es decir, experimentan una transformación cualitativa, devienen otras de lo que realmente son.

No entro a discutir aquí la posibilidad de que Marx siga conservando en *El capital*, en forma subyacente, el sentido filosófico del

concepto de alienación; ni me aventuro tampoco a asegurar, como Naville, que dicho concepto no se encuentra explícitamente en ningún pasaje de la obra (Marx es inagotable para la exégesis). Lo que deseo subrayar son simplemente dos cosas: la primera, que el concepto de alienación, como categoría económica o constitutiva de una teoría económica, tiene en *El capital* el sentido de cesión por venta; segundo, que bajo este sentido no constituye, a mi juicio, ninguna categoría fundamental de la concepción económica de Marx. No forma parte de los conceptos primordiales y específicos de la teoría.

En efecto, lo que distingue a la teoría económica de Marx de las teoría clásicas burguesas, no es la idea descriptiva de que el capitalismo es un sistema centrado en el «valor de cambio» (producción para la venta) y la acumulación de capital. Esto había sido reconocido y repetido por los economistas anteriores. Lo que distingue a *El capital* y le confiere un puesto sobresaliente en la historia de la disciplina es, entre otros puntos, el nuevo tipo de explicación que propone para el problema teórico del fundamento del «beneficio neto» (para el misterio de lo que Marx expresara en la fórmula D-M-D como metamorfosis del dinero en capital). Esto lo logra, como es sabido, mediante la distinción o introducción (en la teoría clásica del valor-trabajo) del concepto de «fuerza de trabajo», es decir, de una mercancía cuyo valor de uso es producir valor y más valor de lo que ella exige a su vez para ser producida. La propiedad de este producto natural y no su simple alienación o venta, es lo que en determinadas circunstancias históricas es fuente de plusvalía.

> Si el obrero —dice Marx— tuviese necesidad de toda su jornada para producir sus subsistencias, es decir, de una mercancía igual al valor de sus propias subsistencias, no habría plusvalía y, por tanto, tampoco producción capitalista ni trabajo asalariado. Es preciso que el trabajo social se encuentre suficientemente desarrollado para que haya un cierto excedente de la jornada de trabajo total sobre el tiempo de trabajo necesario para la reproducción del salario, para que haya plustrabajo de una cierta magnitud (Marx, *Historia de las doctrinas económicas*, citado por Naville en ob. cit.).

Claro que es y seguirá siendo un punto «equívoco e inagotable» —para utilizar un sugestivo título de Aron dedicado a Marx— decidir si la intención de Marx al escribir *El capital* fue producir un trabajo científico de economía o un instrumento de liberación; si lo revolucionario que contiene debe verse en la fundamentación sociohistórica de la economía capitalista —punto de vista de Lukács en su teoría de la reificación—, o en la «revolución teórica» que introduce en la disciplina —punto de vista de Althusser—. Tal vez, por tratarse de una de las obras verdaderamente geniales de la cultura, tiene el libro, como la vida, la inagotable virtud del poliedro de infinitas caras: la de multiplicar sin fin las perspectivas.

Puede ser. Ello no nos dispensa, sin embargo, de la siguiente y última observación. Concedo a Silva que el uso del concepto de alienación en el sentido de la *Veräusserung*, es decir, como venia o cesión, no presupone los conceptos humanísticos de «verdadera esencia» o «ser propio»; así como tampoco la distinción dialéctica (esencial en la idea de *Entfremdung*) de «ser-ser otro de sí». Esto concedido, se me concederá en cambio que, en este caso, estamos obligados a ser claros y a mantener el estricto significado económico del concepto. Silva, por ejemplo, subraya con énfasis que en alienación la fuerza de trabajo se convierte en algo ajeno, extraño, a su dueño natural y productor. Pregunto: ¿qué tiene de sorprendente que lo vendido se vuelva ajeno o extraño a su antiguo dueño? Sorprendente sería lo contrario. Desde el punto de vista económico, lo que interesa retener de la *Veräusserung* no es que la fuerza de trabajo se vuelva ajena sino que sea vendida a un precio inferior al valor que produce su uso. El obrero, en efecto, no pierde en esta venta ninguna esencia metafísica: lo que pierde es sencillamente plata y en ello consiste su explotación.

Si Silva quiere decir esto, nada tengo que objetarle salvo recordar que la demostración de Marx —como no lo ignora el propio Silva— no es, desde el punto de vista teórico, todo lo evidente que sería deseable. Si por el contrario, al referirse a enajenación, ser ajeno, ser extraño, ser explotado, Silva piensa en algo distinto (algo relativo al concepto de *Entfremdung* por ejemplo), entonces me parece que la pregunta del título de su artículo: «La alienación: ¿concepto filosófico?», no ha sido respondida.

TRES OBRAS DE JUAN NUÑO *

A su ya representativa producción, el doctor Juan A. Nuño Montes, profesor titular en el Instituto de Filosofía de la UCV, ha añadido en los últimos dos años tres nuevos títulos. Se trata de *Sartre*, publicado en 1971 por EBUC; *La superación de la filosofía,* aparecido en la misma editorial en 1972; y *El marxismo y la cuestión judía,* salido de las prensas de Monte Ávila en 1972.

En las tres obras se hacen patentes, una vez más, la inteligencia, la postura polémica y el estilo brillante y mordaz del profesor Nuño. En la primera emprende un análisis de la obra literaria de Sartre con el propósito de destacar sus valores intrínsecos, independientemente de la obra filosófica del mismo autor. Es un proyecto bien concebido y desarrollado en el que el doctor Nuño pone de manifiesto su sólido conocimiento del escritor francés y su aguda percepción para el análisis. Con enorme soltura, al mismo tiempo que con gran penetración, recorre las principales muestras de la producción literaria sartreana ahondando en sus temas y en la contextura de los personajes; descifra con detenimiento y lucidez el universo artístico del pensador existencialista. La obra culmina con un buen enjuiciamiento del ensayo *Qué es la literatura* y un penetrante diseño de la contradictoria personalidad de Sartre, con base en su obra autobiográfica *Las palabras.*

La superación de la filosofía reúne un conjunto de ensayos y conferencias, publicados o dictadas entre 1965 y 1971. Todos ellos se relacionan, más o menos directamente, con el tema de la justificación,

---

* *Revista Venezolana de Filosofía,* n° 1, Sartenejas, enero-junio de 1973, pp. 145-147. (Publicado originalmente como Nuño Montes, Juan: *Sartre - La superación de la filosofía - El marxismo y la cuestión judía.*)

sentido y naturaleza del saber filosófico. Se trata de un tema caro al autor en el que pone de relieve su formación neopositivista y analítica. En algunos de los ensayos reunidos (particularmente «Germanización de la filosofía latinoamericana» y «Filosofía: invento de viejos») la altura intelectual del libro claudica un tanto ante la postura personal del autor; la exageración o el motivo irónico restan valor a las ya de por sí muy discutibles tesis y conclusiones que allí se esgrimen. En los demás ensayos se dicen cosas muy importantes y sugestivas sobre el tema disputado, siempre desde la posición o trinchera ideológica (logicismo, cientificismo) escogida por el autor. En nuestro medio, el doctor Nuño ha sido el introductor y divulgador más importante de la corriente neopositivista y analítica. Su rechazo de la filosofía tradicionalmente académica, de la metafísica y, en particular, el pensamiento de Heidegger, ha sido en los últimos años una constante definida de su pensamiento y de su obra de ensayista. En el libro que reseñamos merecen ser destacados los ensayos y conferencias que enfocan el problema de la dialéctica marxista.

El marxismo y la cuestión judía tiene, ante todo, la particularidad de ser la obra de un escritor ubicado en los sectores de izquierda y en la que asume, en forma decidida y agresiva, una clara posición contra la política de la URSS y países satélites ante las minorías judías. Aparte de esto, el mérito del libro reside en su intento de buscar los antecedentes de dicha política, mediante un análisis de las posiciones más representativas de los ideólogos socialistas y comunistas, desde los utópicos premarxistas hasta los jerarcas rusos. La tesis del doctor Nuño, como resultado de este amplio registro, es que «el balance que arroja la comparación entre marxismo y cuestión judía es negativo para el primero». El libro termina con un capítulo, un tanto desconcertante, sobre las formas del filosemitismo.

HERBERT MARCUSE. LA ALIENACIÓN ARTÍSTICA*

Bajo el título «La victoria sobre la conciencia infeliz: la desublimación represiva», desarrolla Marcuse en su discutido libro *El hombre unidimensional* la tesis de que en la sociedad contemporánea se produce una integración de la «cultura superior» al dominio de la racionalidad tecnológica. Como en el caso de las formas políticas —estudiadas también por Marcuse en el mismo libro—, esta integración significa que la sociedad contemporánea liquida los elementos de oposición que una vez fueron característicos de la «cultura superior». Se trata de una liquidación que no se cumple bajo las formas terroristas de la prohibición o la censura, sino por medio de una incorporación masificada de sus productos a las formas más comunes de la vida cotidina.

La cuestión es ésta: cuando los clásicos de la literatura, convertidos en libros de bolsillo, se exhiben en el supermercado a fin de que el ama de casa, ocasional o distraídamente, los introduzca en su carrito de compras; cuando las grandes expresiones de la música se utilizan en las dependencias burocráticas como «ambiente musical de lujo», para fines calculados de relax o reactivación en la rutina laboral; cuando la plástica se integra funcionalmente a la funcional arquitectura del presente, ¿estamos ante un síntoma de la democratización de la cultura, ante el hecho positivo de que la cultura superior ha salido de la esfera de las minorías selectas y llega al alcance de la masa o, por el contrario, ante un síntoma negativo, ante una forma de democratización que en última instancia degrada el valor trascendente del arte y altera sustancialmente el tipo de gratificacin que proporcionaba en otras épocas? Entre estas dos alternativas, Marcuse se inclina por la última.

---

* «Papel Literario» de *El Nacional*, Caracas, 28 de enero de 1973.

Las grandes expresiones de la literatura del pasado representaron, según Marcuse, una forma de alienación. Pero en el marco de las sociedades pretecnológicas esta alienación tenía un signo positivo, era «de orden superior». Testimoniaba la presencia de una dimensión trascendente contrapuesta a la prosa del mundo. En la medida de esta contraposición la literatura representaba una fuerza de oposición al orden imperante. Bajo su forma sublimada, imaginaria e irreal, la obra literaria expresaba y mantenía vigente la «conciencia infeliz». El desdoblamiento irreconciliable de lo finito y lo infinito, de lo real y lo ideal, de lo prosaico y lo sublime, de la vulgaridad y la belleza, hacía del mundo literario una esfera trascendente, separada y distante del mundo cotidiano, un orbe privilegiado y exclusivo; pero precisamente esta separación y esta distancia preservaban el significado negativo de su mensaje. Desde su perspectiva trascendente, el mundo cotidiano revelaba con caracteres mucho más acusados su imperfección y su miseria. Al mismo tiempo, la gratificación producida por el arte era una gratificación mediata, teñida de melancolía y desconsuelo por lo inalcanzable, pero que avivaba la «inquietud de la contradicción». La literatura señalaba, por contraste, los límites estrechos del alma y alimentaba su inconformidad.

Ahora, en el seno del mundo tecnológico, la gran literatura ha perdido este significado. Incorporada a las formas de la vida cotidiana, su gratificación transcurre en el marco inmediato del simple goce estético o la procura del relax, como es el caso del ambiente musical. Cuando más, se ofrece como un testimonio interesante o atractivo del pasado, pero desprovisto de toda actualidad negativa y oposicional. Se trata, si se quiere, de un fenómeno comprensible. Los viejos *topoi* encantados de la gran literatura han perdido su misterio; los símbolos vitales que encarnaron sus héroes han sido descifrados y el secreto de la sublimación violado. Sabemos que Edipo es un caso clínico y que Madame Bovary puede vivir sin conflictos en nuestra sociedad y, para seguir en la línea marcusiana, creemos saber que la verdad desnuda de la Electra de Sófocles es la Electra de O'Neill. Así, la democratización de la cultura superior devuelve a las masas la gran literatura, pero como un mundo inocente, superado por la realidad, que se integra sin conflictos, como cualquier otra mercancía, a la obsesión del bienestar psicofísico y el consumo.

Para pronunciarnos sobre esta sugestiva tesis de Marcuse son indispensables algunas observaciones críticas.

La primera es que el concepto de «cultura superior» utilizado por Marcuse adolece de una notoria vaguedad, tanto en su extensión como comprensión. El concepto es un gran saco en donde cabe todo. Esto permite a Marcuse identificar, bajo un mismo esquema hermenéutico, cualquier tipo de obra: lo mismo las que legitiman o exaltan el orden imperante, como aquellas que lo critican y adversan: Balzac puede ponerse al lado de Gorki, Mann al lado de Bretón, Valéry junto a Brecht.

En segundo lugar nos encontramos con un problema de carácter metodológico. Tratándose de un análisis ideológico de la cultura, Marcuse no aporta elementos sólidos a su argumentación, no suministra pruebas. ¿Cómo sabemos, por ejemplo —salvo que se trate de un juicio analítico, lo que evidentemente es incorrecto—, que la gran literatura del pasado representó sin excepción aquella fuerza de negación y oposición que cree percibir Marcuse? ¿Cómo verificar este carácter sin situar la obra en su contexto histórico, sobre todo, sin precisar las ideas estéticas dominantes y su repercusión social? Por otra parte, ¿son suficientes los fenómenos de la presencia de los clásicos en el supermercado o de la música en la oficina para dictaminar que la cultura superior ha sido integrada en forma banal al sistema y ha perdido su fuerza sublimadora?

Otro aspecto importante es que en el concepto marcusiano de «alienación artística» subyacen mezclados distintos esquemas teóricos de la alienación. Encontramos en primer lugar el esquema hegeliano (presente en el mismo título de Marcuse: «La victoria sobre la conciencia infeliz»). Según este esquema la alienación representa un desdoblamiento contradictorio del sujeto —del espíritu en el caso de Hegel— desde el cual el hombre lleva a cabo su autorreconocimiento. La alienación artística, considerada por Marcuse como una alienación de «orden superior», de signo positivo, se apoya en este uso hegeliano del concepto. Se da por descontado que el «efecto de extrañamiento» producido por la obra literaria representa una fuerza de oposición. En segundo lugar aparece el esquema freudiano (bien visible a través del concepto de sublimación). En este nuevo contexto la alienación artística representa un factor positivo porque es el modo bajo el cual el «instinto»

del Eros desborda las formas represivas de la civilización. (En sentido general, el concepto marcusiano de alienación es de tipo antropológico pero, a diferencia de otras concepciones filosóficas anteriores, se distingue porque introduce como término de referencia la concepción freudiana del hombre. Esta introducción, por otra parte, representa la variación que experimenta la «teoría crítica» en la obra reciente de Marcuse.) Por último, en el concepto de alienación artística constatamos la presencia de Marx en la medida en que la tesis freudiana del carácter represivo de la civilización es puesta en conexión con la teoría marxista (económica) de la sociedad capitalista.

Desborda los límites del presente artículo la exposición y discusión crítica del modo como Marcuse cree poder integrar en una teoría global los tres esquemas señalados. Este es el punto central de su obra *Eros y civilización.* Aquí nos limitaremos a considerar un problema previo, mucho más sencillo, pero que ilustra por sí solo el dudoso valor hermenéutico del concepto marcusiano de alienación artística.

Se trata de esto: ¿el concepto de alienación artística puede aplicarse a la literatura por el simple hecho de que sus productos representen mundos imaginarios separados del mundo real? ¿No son estos productos el resultado propio y específico de la actividad artística? Así como los productos del trabajo son cosas materiales (útiles), los de la literatura son objetos poéticos. La literatura no es en sí, por el hecho de que sus obras representen una dimensión trascendente, ideal o imaginaria, una forma de alienación. Tampoco puede calificarse esta alienación, por el hecho anotado, como una alienación de signo positivo. En realidad, lo que hace del arte y la literatura un vehículo ideológico de oposición o integración social es la forma como cada obra en particular establece la conexión entre su mundo trascendente y el mundo cotidiano, y esto desborda los límites propiamente estéticos.

Sobre este punto es oportuno recordar a Lukács que, en el tomo IV de su *Estética* dice:

> Lo que importa es si en el caso dado la dirección del movimiento de los intentos de reflejar la realidad es una orientación desfetichizadora o, por el contrario, una tendencia pseudoartística a eternizar lo fetichizado de la sociedad.

> La fetichización —aclara Lukács— consiste, por motivos histórico-sociales, diversos en cada caso, en que se ponen objetividades independientes, objetividades que ni en sí, ni respecto de los hombres lo son realmente.

Esta última cita es particularmente ilustrativa porque señala la posibilidad de que la literatura misma se convierta en un fetiche cuando se hace de ella —como ocurre por ejemplo en «l'art pour l'art»— una de aquellas objetividades que según Lukács, no lo son «ni en sí ni respecto de los hombres». Suponiendo, pues, que admitiésemos la idea de que la gran literatura representó una forma de alienación, su valor positivo o negativo, desde el punto de vista ideológico, no puede decidirse, como hace Marcuse, por su «efecto de extrañamiento», por el simple hecho de que plasme un mundo trascendente contrapuesto al mundo cotidiano.

El pasar por alto estos aspectos no crea sino confusiones de las cuales el propio Marcuse es la primera víctima. En efecto, sitúa en un mismo plano a Valéry y a Brecht. No se percata de que el mundo trascendente de la obra literaria puede tener un efecto completamente opuesto al que él supone. No percibe que este mundo puede adormecer la «inquietud de la contradicción», justificar una forma de escape, consagrar el desprecio o la resignación. Pero una confusión de carácter y consecuencias mucho más graves —tratándose de una crítica ideológica de izquierda— es que la concepción de Marcuse parece conducirnos a considerar a la religión como una alienación de signo positivo, de orden superior. Pues basados en el mero «efecto de extrañamiento», ¿dónde si no en la religión se manifiesta del modo más agudo «la conciencia infeliz»?, ¿en qué esfera es más explícita la distancia entre el «más acá» y el «más allá»?, ¿desde qué lugar, si no desde el cielo, resulta desmesurada la pequeñez de la Tierra?

Sin embargo, es evidente que la religión, en sus formas históricas concretas, ha representado en general una tendencia política de integración al orden constituido, entre otros factores porque su «efecto de extrañamiento» (mi reino no es de este mundo, etc.) ha sido y sigue siendo un elemento idóneo para ello. Pero tampoco esta tendencia puede generalizarse en forma esquemática y llevarnos al desconocimiento de los hechos, a saber: que la religión ha representado en algunos

momentos de la historia —en el cristianismo primitivo o la Reforma por ejemplo— un poderoso vehículo de desintegración social. En suma: el error de Marcuse consiste en el empleo de conceptos abstractos —«cultura superior», «efecto de extrañamiento», «gran rechazo»— en una forma idealista (romántica sería la expresión correcta), a partir de esquemas teóricos mal fundados.

Se trata de un error que podríamos llamar de concepción, derivado de la doctrina filosófica que sustenta Marcuse: la teoría crítica de la sociedad. Esta teoría, tan admirada hoy en algunos círculos sociológicos y filosóficos de izquierda, no es a mi juicio sino una concepción ideológica. Tomo aquí el término de ideología en el sentido marxista heterodoxo con que lo emplea Althusser en su libro *Pour Marx*. Althusser establece una distinción radical entre ideología y ciencia sobre la base de que la primera tiene una función eminentemente práctico-política, de que su objetivo no es el conocimiento de la realidad sino proporcionar una «visión del mundo» destinada a legitimar o reforzar, desde el punto de vista teórico, una determinada praxis política. Tipos e ideologías de izquierda, en este sentido, son, según Althusser, las concepciones del «humanismo revolucionario» o del «historicismo absoluto», surgidas a comienzo de siglo contra el marxismo cientificista de la II Internacional. No puedo entrar ahora a discutir en qué sentido la «teoría crítica de la sociedad» puede ser calificada como una ideología de izquierda. Tan sólo quiero señalar la poca consistencia teórica de sus categorías fundamentantes (concepto de razón, de pensamiento positivo y negativo, de utopía), lo que no impide su efectividad —recuérdese el movimiento de mayo— como plataforma ideológica antisistema. Creo que quienes manejan la teoría crítica con la idea de que están haciendo sociología, ignoran que en el fondo están haciendo ética. Tarea, por supuesto, de primordial importancia, pero que no debe confundirse.

*LA REVOLUCIÓN DE LA INTELIGENCIA**

Como Lonnrot, el detective de «La muerte y la brújula», el cuento de Borges, acaso debería felicitar al doctor Machado. Ya se sobreentiende que los motivos han de ser distintos.

En el último debate sobre su libro, efectuado en la UCV, supo llevarme (casi me había llevado), como el astuto Red Scharlach, en el citado cuento, hasta su Triste-le-Roy, es decir, hasta ciertos aspectos de su persona y de su obra a los que, inexplicablemente, parece interesado en conducir a sus adversarios. Yo me asombré y luego me irrité ante la banalidad oceánica de sus planteamientos: yo confundí también, como todos los presentes, los verdaderos niveles y objetivos de su exposición. La estrategia del doctor Machado es mucho más tosca, infinitamente menos elaborada que la de Scharlach. No es, sin embargo, menos efectiva o efectista. Explicarla y hasta denunciarla es el motivo de estas líneas.

Ante todo deseo reivindicar el talento del doctor Machado. Sus numerosos detractores lo califican, con humor diverso, de visionario, ingenuo, entrometido y tonto. Nada más falso. Yo lo considero una persona especialmente cauta, nada soñadora, que transita un terreno que parece conocer perfectamente. Prueba de ello es que ha sabido convertir un acto social —las amables reflexiones dominicales de un ex secretario de la Presidencia— en un acontecimiento insólito que perturba la vida cultural del país (cuatro ediciones de su libro en un mes).

¿Cuáles han sido los recursos del doctor Machado para obtener tan sorprendente éxito? Desde luego, no el contenido de *La revolución de la inteligencia.* Acaso el buen partido que ha sabido

* *El Nacional,* Caracas, 22 de julio de 1975, p. A-4.

sacarle. Seamos sinceros. Este libro intrascendente, lleno de lugares comunes, carece de importancia. En condiciones normales apenas hubiera trascendido el círculo de los amigos y relacionados del autor. Los recursos del doctor Machado son, pues, otros. El más visible: su poderosa rampa de lanzamiento (un ex presidente, el rector de una universidad, varios académicos, un grupo confesional, un partido político, una prestigiosa editorial). Luego: su habilidad para confundir a sus críticos, o más simplemente, para aprovechar las confusiones que éstos le han brindado espontáneamente.

Por ejemplo, ¿en qué terreno se debatió *La revolución de la inteligencia* en la reunión de la UCV? En el terreno de la psicología. Primera confusión evidente porque el libro nada tiene que ver con la ciencia de la conducta. El tema de *La revolución de la inteligencia* es político. Su cándido propósito es declarar que la «revolución de la inteligencia» debe suplantar a la revolución del proletariado. Marx buscó la igualdad desde las bases; el doctor Machado, más altruista, nos la ofrece desde el tejado. El ex secretario descubre asombrado, frente a la revolución violenta, la posibilidad de una revolución pacífica, cristiana y tecnológica. Sustituye una consigna anticlasista: ¡Igualdad económica!, por otra de estilo olímpico: ¡Inteligencia para todos!

Esta miserable utopía, absolutamente reaccionaria (verdadera trampa ideológica para cazar tontos) no merece de mi parte ninguna discusión. Es absolutamente banal y ni siquiera me molestaré en refutarla. Deseo, tan sólo, hacer notar que las confusiones, como las calamidades, nunca vienen solas, y que el error inicial de apreciación sobre el verdadero tema de *La revolución de la inteligencia* conlleva este otro: no observar que la obra del doctor Machado es retórica: que su propósito no es conocer, sino impresionar, y que, en este sentido, existe un perfecto ajuste entre la vaguedad pseudocientífica de las reflexiones del autor y la tesis que propugna en el libro.

Desconocer esto —como ocurrió en el debate de la UCV— permite la puesta en práctica de un mecanismo sofístico, según el cual, cuanto más seriamente se atacan aquella reflexiones, más parece que se combate un principio democrático, más sospechoso se hace uno de sostener posiciones reaccionarias, más convicto del delito de negar la posibilidad de que todos seamos igualmente inteligentes. A esta falacia o espejismo conduce la estrategia del doctor Machado. Esto le debe el siglo.

En París forman escándalo *El azar y la necesidad*, la *Crítica de la razón dialéctica, Las palabras y las cosas*; en Caracas nos contentamos y nos entretenemos con *La revolución de la inteligencia.*

No creo que la presente nota desmerezca como una contribución más a tan curioso pasatiempo.

CIENCIA E HISTORIA SEGÚN HEIDEGGER*

I

Tanto en *Ser y tiempo* como en el opúsculo *Qué es metafísica*, la fundamentación de la ciencia fue basada por Heidegger a partir de un planteamiento ontológico-antropológico de tipo trascendental. En ambos escritos —de un modo mucho más evidente en el segundo— la pregunta por la posibilidad de la ciencia remite al problema de descubrir el fundamento de la patencia del ente en cuanto ente, a partir de la cual resultan comprensibles la actitud y la praxis teoréticas. Se trataba de una exégesis centrada alrededor de lo que entonces Heidegger, en contraposición a la exégesis lógica, denominaba «concepto existenciario de la ciencia», y cuya finalidad era establecer el modo de existencia humana posibilitante de la ciencia, comprendida ésta como un tipo señalado de comportamiento con el ente.

A diferencia de esta perspectiva, de corte ontológico-trascendental, en otros ensayos posteriores, especialmente en *La época de la imagen del mundo* y *Ciencia y meditación*, la pregunta por el fundamento de la ciencia se elabora a partir de una perspectiva histórica. La cuestión planteada es ahora el problema del surgimiento de la ciencia moderna, cuyo desarrollo incesante y grandioso desemboca en la hegemonía actual de la técnica. Se aspira a comprender el origen y los rasgos determinantes de la *Wissenschaft*, de la *science*, en contraposición al saber griego y medieval. En vez de preguntar por el fundamento de la ciencia en general y su relación con la filosofía, se pregunta por un momento particular del desarrollo del saber científico visto en su transcurso histórico, en conexión con otras formas históricas del saber.

* *Circa* 1976.

Esta nueva exégesis del fundamento de la ciencia responde al viraje que experimenta la filosofía de Heidegger en etapas posteriores a *Ser y tiempo.* Se trata de un viraje caracterizado por dos rasgos sobresalientes. Uno es la sustitución de la visión trascendental del «sentido de la comprensión del ser» por una visión historicista. El sentido del ser (el tiempo) ya no se busca a partir de la analítica existenciaria del *Dasein*, comprendida como «ontología fundamental», sino a través de las formas históricas de la comprensión del ser del ente, cuyo testimonio aporta la historia de la filosofía. El segundo rasgo es que la sucesión de tales formas se entiende desde la perspectiva metafísica de la «historia del ser» y no desde la perspectiva empírica de la historiografía o la ciencia de la historia. La «historia del ser» —en la que la palabra Ser se emplea como fundamento del proceso y del carácter de la historia real o empírica— viene a ser una especie de historia primordial de la que derivan el destino y el carácter de la historia de Occidente. El surgimiento de la ciencia moderna representa, según Heidegger, uno de los momentos capitales de este acontecer histórico determinado por la «historia del ser».

En las líneas que siguen nos ocuparemos de este nuevo tipo de fundamentación de la ciencia, tal como Heidegger la expone en su ensayo de 1958, *Ciencia y meditación.*

II

La ciencia, dice Heidegger en este ensayo, puede ser representada como un sector de la cultura. Sin embargo, al representarla de este modo, añade, jamás llegamos a captar su verdadera esencia. ¿Por qué? Porque la actividad científica, que sin duda puede ser y es reseñada por la historia de la cultura, presupone un fundamento de la ciencia mucho más originario y esencial que el que aporta la pura y simple consideración cultural. Según Heidegger, «la ciencia es un modo decisivo en que todo lo que es se expone *(darstellt)* a nosotros». Entendida como forma cultural se pasa por alto, se desconoce, el hecho original de que es un modo de exposición. El arte, por ejemplo, constituye otro de estos modos. En el arte, el ente o lo que es se manifiesta o patentiza de un determinado modo y con base en esta patencia surge y se desarrolla

la actividad artística, es decir, un tipo de comportamiento específico con el ente. Lo mismo pasa con la ciencia. En su base, aparte de que siempre podamos entenderla como una manifestación de la cultura, subyace el hecho originario de un tipo histórico de desvelamiento del ente que condiciona y hace posible un nuevo tipo de comportamiento con lo que es.

Cuando la ciencia se representa como un sector de la cultura se entiende también como obra del hombre. En el caso de la ciencia moderna esta visión complementaria se considera fundamental. Su surgimiento histórico es en grado sumo representativo de la praxis humana. La ciencia moderna testimonia la primacía del humanismo, revela el descubrimiento y la exaltación de la subjetividad, el momento en que el hombre se autorreconoce, por primera vez, como centro, dueño y señor del universo. La ciencia moderna, se añade, sólo resulta posible a partir del momento en que el hombre reconoce la autonomía y el poder de su razón. En ella se manifiestan ante todo los principios y las reglas de nuestro entendimiento. La ciencia es una construcción humana.

Heidegger no comparte esta opinión establecida. Plantea, ya en el comienzo mismo de su ensayo, el interrogante de si la ciencia es una fabricación humana o prevalece en ella otro destino *(Geschick)*. Este extraño planteamiento alude y remite directamente al supuesto de la «historia del ser». Antes de pronunciarse, ya Heidegger ha respondido mentalmente la pregunta y su respuesta es que en la ciencia domina el destino superhumano, una instancia, que hace del hombre un seguidor y un cumplidor. Si en la base de la ciencia moderna, como en la de la doctrina medieval o la episteme —como en la de la tecnología contemporánea—, nace en cada caso una original donación y patencia del ente, la idea de Heidegger es que esta relación no es obra del hombre ni es un modo subjetivo de representar sino obra del Ser y del «destino» (historia) que lo rige y lo dirige en su misterioso acontecer.

III

Hagamos un alto y tratemos de precisar un momento el modelo de investigación que nos propone Heidegger. Surge de inmediato una

objeción contundente. Observamos que una cuestión tan compleja como la relativa al surgimiento y el carácter de la ciencia moderna es planteada por Heidegger con base en una sencilla definición y por medio de una serie de reflexiones etimológicas sobre las palabras que la componen. La definición dice: «La ciencia es la teoría de lo real *(«Die Wissenschaft ist die Theorie des Wirklichen»).* Las reflexiones etimológicas versan sobre los significados de los términos *teoría* y *lo real* en la filosofía griega, romana y moderna.

¿Cuál es el supuesto que guía este procedimiento hermenéutico, aparentemente demasiado superficial? El supuesto de Heidegger es que en la historia griega, romana y moderna de las palabras *teoría* y *realidad* subsiste el testimonio de aquellas experiencias originales con las cuales el hombre entró en relación con el ente y desarrolló sus respectivas concepciones y formas de saber. El saber sobre el ente, desplegado en las distintas ciencias, según las distintas regiones de la realidad, no es un saber original. Tiene su origen y fundamento en una previa comprensión del ser de la región investigada. Siempre y en cada caso, la investigación óntica de las peculiaridades, caracteres, determinaciones de los entes o fenómenos de una particular región, está de antemano guiada por la forma como se ha entendido la estructura ontológica de los entes que la componen, es decir, su forma y modo de ser. Esta comprensión puede permanecer tácita o expresarse y hasta desarrollarse temáticamente en otro tipo de saber fundamentante que es la filosofía. Las palabras esenciales de una filosofía son siempre el testimonio de un mundo: de un modo de comprender el ser del ente en total, de unas formas de entrar el hombre en relación con él. La filosofía es la arqueología del saber. En ella, de un modo inconsciente o deliberado, inmediato o quintaesenciado, se habla de las bases sobre las que se erige una cultura, de los estratos espirituales que sirven de soporte a todo tipo de praxis humana, de las experiencias primordiales que regulan y respaldan la comprensión del ente. Por esto en las palabras griegas, romanas y modernas que designan el concepto de *teoría* y de *realidad* hay algo más que un problema cultural, hay el testimonio de las formas originales de la historia del saber, las experiencias del ser del ente que determinaron dicha historia y hay, en particular, aquella experiencia del ser del ente que condiciona y posibilita el surgimiento de la ciencia moderna.

A partir de este modelo hermenéutico, Heidegger desarrolla la exégesis de la definición de la ciencia moderna: «la ciencia es la teoría de lo real», en dos partes separadas. Examina en primer lugar el significado de la palabra *lo real (das Wirkliche)* y después el de la palabra *teoría (Theorie)*. Heidegger aspira a mostrar cómo los significados de estas dos palabras han variado históricamente y cómo estas variaciones diseñan el campo de experiencias originales sobre las que se erigen las formas históricas del saber. La forma de saber que denominamos «ciencia moderna», *Wissenschaft, science*, tiene en su base una experiencia del ser del ente completamente distinta de la experiencia griega. Sin embargo, sólo puede entenderse en relación a esta experiencia original. En ambas domina un mismo *Geschick*, un mismo destino, es decir, un estar dirigido o en camino, cuya razón permanece aún en el misterio.

La palabra alemana para designar *lo real* es *das Wirkliche*. Esta palabra es un derivado de *wirken,* que significa *obrar. Das Wirkliche* es lo que obra y también lo obrado. El sustantivo *Werk* deriva de la misma raíz indoeuropea que la palabra *ergon*, que suele traducirse igualmente por *obra.* Nosotros entendemos por *obra* (lo obrado) el resultado o la consecuencia de un hacer, de un producir o trabajar. Hablamos indistintamente de las obras de un artista y de las obras de la naturaleza. En ambos casos entendemos *obra* como el resultado o el efecto de una acción, de un actuar y, en general, como el efecto de determinadas causas. Creemos igualmente que al hablar de *das Wirkliche, opera, obra,* nos mantenemos en la línea de una misma tradición de sentido que se mantiene intacta y que nos hace sus herederos tardíos. Lo que nosotros pensamos en *das Wirkliche*, lo que los romanos pensaron en *opera*, lo que los griegos en *ergon* es lo mismo. Por esto nuestra fuente está en Grecia. Por esto somos griegos.

Heidegger discrepa rotundamente de esta concepción establecida, que funciona también en conexión con la idea de progreso y continuidad lineal de la historia. Como lo expresa en el ensayo que nos sirve de guía y en otras partes de su extensa obra (vid. por ejemplo el tomo II de su *Nietzsche*, *El principio del fundamento*, *La cuestión de la técnica*, etc.), los griegos entendieron el obrar o el hacer (*poíein, techné*) y la obra o lo obrado (*érgon*) en un sentido completamente distinto a los que prevalecen en el *werk* y *wirken* alemanes,

en la *opera* y el *operare* latinos, en la *obra* y el *obrar* nuestros. En la comprensión griega del obrar y el hacer no interviene para nada nuestra connotación de efectuar y producir según causas eficientes. Así, el acontecer natural es un hacer, pero en el sentido de: poner, situar, exponer ante. La *physis* (la naturaleza) es lo que obra en el sentido de aquello que, por sí mismo, se *pone ante (vor-legen)*, lleva algo, a saber, el ente, a la ostentación o la presencia *(Anwesen)* de sí mismo. Lo que obra y la obra *(wirken, Werk)* son comprendidos por los griegos como el hacer a partir del cual y por el cual algo llega al estado de des-cubierto y se ostenta en este estado en la plenitud o culminación de su ostentación. El ente, lo real, se caracteriza, por tanto, no por ser el resultado o el efecto de causas, ni es comprendido tampoco desde y por dichas causas —como sus condiciones de posibilidad—, sino por ser algo que se ostenta en toda su plenitud, en la culminación de toda su presencia. Verdaderamente real o existente es, por ejemplo (*La cuestión de la técnica*), la copa de sacrificios en el templo y en el acto ritual porque entonces es cuando ostenta al máximo *lo que es* en cuanto copa, su aspecto o *eidos* de copa. *Érgon*, la obra, es lo presente en la presencia *(Anwesen, Anwesendes)*. Aristóteles utiliza la palabra fundamental *enérgeia* en este mismo sentido: el permanecer en la culminación de la ostentación o la presencia. En su sentido original no tiene nada que ver con nuestro concepto de *energía*.

No entremos a discutir aquí las complejas y al mismo tiempo oscuras exégesis de Heidegger acerca de este *hacer* que no produce u obra en el sentido de nuestro causar, sino que lleva el ente hacia el des-ocultamiento y la ostentación. Giran alrededor de la interpretación del concepto clave de *aitía*, tal como Heidegger lo desarrolla por ejemplo en el ensayo *La cuestión de la técnica.* Tampoco nos ocuparemos aquí de la no menos difícil palabra *Anwesen* y su derivada *anwesendes* (la presencia y lo presente) con las que Heidegger designa los conceptos de ser y ente (vid. «Logos», «La sentencia de Anaximandro», «Qué significa pensar», etc.). Una mera repetición de estas alambicadas exégesis carecería de objeto. Mucho mejor, aunque también más peligroso, es aventurar una interpretación global que nos acerque, tal vez, al sentido de lo que Heidegger se ha esforzado en pensar borrosamente. Se trata de esto: los griegos percibían todavía, aunque en una forma no temática, la diferencia entre «la presencia» (el ser) y lo presente (el ente); con base

en esta diferencia entendieron la realidad, la naturaleza, bajo un modo de presencia en la que se mostraba el ente como lo descubierto, lo patente desde y por sí mismo. Percibieron la realidad, la naturaleza, plásticamente como creación poética y la obra como «obra de arte». Por ejemplo, este campo de trigo que en la plenitud del verano ondea su cabellera amarilla; el cielo vesperal, tapizado de nubes, amenazadoras, que anuncia la tempestad inminente; el mar azulado extendido mansamente, como dormido, en la bahía; el caballo desorbitado que es captado en el salto elástico de la carrera; el templo sobre el montículo que acerca o reúne cielo y tierra (lo divino y lo humano); cada ente se muestra en la plenitud de lo que es, se ostenta como tal ente y llega a su ostentación, como su término, en la que luce, da esplendor y manifestación de sí. Todavía hoy, nosotros, en ciertos momentos apacibles, contemplamos el paisaje y sus cosas desde esta perspectiva. Dejamos que nos llegue la majestad, la mansedumbre, la fuerza de las cosas, las dejamos llegar con todo su esplendor de cosas. Pues bien, la tesis de Heidegger es que fue bajo esta forma de *presencia* (Ser) como los griegos captaron *lo presente* (los entes). Su filosofía (la de Platón y Aristóteles) trata de dar razón de esta presencia de los entes, de este modo de manifestarse y ostentarse como entes. La *Física* de Aristóteles, dice por ejemplo Heidegger, no es ningún libro de física en nuestro sentido moderno. Es, por el contrario, «el libro fundamental, oculto y por ello nunca pensado plenamente de la filosofía occidental» («Sobre la esencia y el concepto de "Physis"»).

No nos extrañe, según esto, el que Heidegger pueda decir que toda la historia de Occidente es «en un sentido múltiple romana y nunca más griega». Y también que toda vuelta al clasicismo griego sea tan sólo una renovación en la que lo originario no se asume. Nuestra visión de la realidad, de lo existente, del ente, es, en efecto, romana o latina y a partir de allí cristiana. Se engendra en la experiencia original o propia del mundo romano y no en la griega. Aparentemente la filosofía romana es tan sólo un calco de la filosofía griega, pero este calco nos aparta definitivamente del genio y el espíritu helénicos (*Nietzsche,* II). En las palabras fundamentales de la filosofía romana (causa, actualistas, opera, natura) subyace ya otra experiencia del ser del ente, otra forma en la que lo presente se manifiesta en la presencia. Los romanos traducen *enérgeia* por *actus*. Ahora, lo real,

en el sentido griego de lo que surge o brota, de lo que llega al des-ocultamiento y se ostenta, aparece como el resultado de una *operatio*, de un hacer causal. Se entiende como resultado o consecuencia de causas que producen efectos. El principio determinante de lo real es el principio de causalidad, la *causa efficiens*, la causa del hacer, es decir, del producir, del operar. El concepto griego de *aitía*, a saber, «aquello a lo que se debe el que un ente esté en la presencia des-oculto, ostentándose», es ahora aquello que genera productos, consecuencias o resultados. La filosofía moderna posterior hará del principio de causalidad, entendido en este sentido, el principio fundamental de la comprensión de la realidad y lo real. Pero ya en su ámbito, a partir de otra nueva experiencia del desvelamiento del ser, de la presencia, la realidad y lo real resultan comprendidos como «objetividad» y como «objeto» *(Gegenständigkeit, Gegenstand).*

La palabra alemana *Gegenstand* aparece en el siglo XVIII como traducción de la palabra latina *ob-jectum*. El que la realidad (lo existente, el ente) se comprenda como objetividad y como objeto significa, según Heidegger, que lo *presente* (el ente) se muestra bajo una forma de *presencia* (Ser) totalmente distinta de las experiencias griega y romana. Los griegos experimentan el ente como lo que está enfrente *(Gegenüber)*, pero no como *Gegen-stand*, lo que está opuesto, en contra. En la palabra *Gegenstand* subyace la doble experiencia de aquello ante lo cual se halla el sujeto contrastado o contrapuesto y, al mismo tiempo, aquello que de una u otra forma aparece en relación con el sujeto como lo representado por éste, como lo presente en función del proyectar representativo del sujeto. El modo de presencia bajo la cual se manifiesta lo presente, es decir, la *objetividad*, hace que lo real se manifieste en la relación con el sujeto. En su ensayo *La superación de la metafísica*, dice Heidegger:

> *Gegenstand* en el sentido de *Objekt* lo hay sólo allí donde el hombre deviene sujeto, donde el sujeto deviene Yo y el Yo *ego cogito*, sólo allí donde este *cogitare* resulta concebido en su esencia como «unidad sintética originaria de la Apercepción trascendental», sólo allí donde se ha alcanzado el más alto nivel para la «lógica» (en la verdad como la certeza del «yo pienso»).

La experiencia de la realidad y lo real que testimonia la *Crítica de la razón pura* de Kant, en la que la modernidad se expresa en una de sus formas más representativas y a la vez profundas, requiere algo más que una simple reflexión o intelección erudita. Lo que Kant dice del surgimiento de la ciencia moderna, a saber, «que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según sus planes; que debe adelantarse con principios que determinan sus juicios según leyes constantes y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, sin dejarse conducir por ella como con andaderas» (Prólogo a la segunda edición, *Crítica*), es según Heidegger la expresión de una nueva experiencia de la realidad como objetividad. Pero a diferencia del juicio común y de lo que el mismo Kant suponía, Heidegger señala:

> ...la ciencia moderna, entendida como teoría de lo real, no es nada comprensible de suyo. No es ni una fabricación del hombre, ni algo sacado de lo real. Por el contrario, el ser de la ciencia moderna se vuelve necesario por la presencia de las cosas presentes en el mismo momento en que esta presencia se vuelve presente en la objetividad de lo real.

Este momento, como todos los de su especie, sigue siendo un misterio.

Según este texto misterioso, la ciencia moderna es la expresión complementaria del hecho de que lo real aparezca bajo la forma de presencia de la objetividad *(Gegenständigkeit).* Esto significa que si entendemos la ciencia como una forma de conocimiento, como una teoría, entonces el carácter de esta teoría debe ser comprendido a partir del fenómeno de la objetividad. La teoría, en el sentido de la ciencia moderna, es por tanto algo distinto de la teoría en sentido griego, romano y medieval. Kant ha visto con su acostumbrada penetración el rasgo fundamental de la ciencia moderna al considerarla y definirla como plan o bosquejo de la realidad, pero ha creído hallar su fundamento en la estructura apriorística de la razón pura. Kant mismo, sin embargo, no se pregunta, ni puede preguntarse dentro de su enfoque, por qué la razón, el sujeto, el yo pienso, pasan a ser el fundamento de la ciencia. A esta pregunta, Heidegger cree poder suministrar una respuesta (nada clara, ni convincente por cierto), basado en su concepción historicista de la idea de Ser.

La palabra *teoría* viene del verbo griego *theorein*, formado por *thea* y *ora*. *Theá* significa teatro y, en general, el aspecto con que algo se muestra; *óra (órao)* equivale a considerar o ver algo. *Teoría*, según esta composición etimológica, significa: «mirar el aspecto bajo el cual aparece lo presente y por medio de semejante visión permanecer viendo cerca de lo presente». En la medida en que el aspecto de lo presente está fundado en la presencia entendida como des-ocultamiento y que el des-ocultamiento constituye el sentido griego de la verdad (*alétheia*), la teoría es también visión y custodia de la verdad. La misma palabra *teoría* fue traducida por los romanos mediante *contemplatio*. El verbo *contemplari* tiene otra raíz etimológica que la palabra *theoría*. Revela, por tanto, otra experiencia determinante de la realidad y lo real. *Contemplari*, según Heidegger, quiere decir «separar algo y colocarlo en un sector». Este acto de contemplación resulta ya decisivo para el conocimiento y forma parte de él. En mucho mayor grado esta tendencia aparece en la palabra alemana que traduce el término *contemplatio:* la palabra *Betrachtung*. Esta palabra procede del verbo latino *tractare,* que significa elaborar, tratar. La teoría, comprendida como *Betrachtung,* significa elaboración o tratamiento mediante el representar. La realidad, lo real, se convierte en la objetividad y el objeto en tanto forman parte de una elaboración representativa. Real es entonces lo que se ajusta a las representaciones elaboradas por la teoría y se manifiesta según ellas. Por ejemplo, lo que permite ser medido según ciertas representaciones de medición. Una representación objetiva es por ejemplo la causalidad o la masa tal como resultan elaboradas por la física teórica. Ellas constituyen el verdadero aspecto de lo real, su confiable modo de aparición. Su fin es prever, asegurar, calcular los fenómenos, «seguirles la pista», como dice Heidegger. El término final de la teoría, entendida en este sentido, es el modelo. La construcción de modelos con los cuales operar, programar, racionalizar lo real constituye el sentido comprensible de la ciencia moderna. Lo que Popper, por ejemplo, señala con respecto al conocimiento sociológico, a saber, que su meta es convertirse en «ingeniería social», es sólo la expresión particular de un ideal dominante. De creer a Heidegger, este ideal no es algo subjetivo: un producto del representar o de la voluntad humana. La aparición del ente es ciertamente siempre relativa al hombre, pero éste no dispone

sobre los modos del aparecer. El que el ente haya aparecido como lo *desoculto,* lo *obrado,* lo *objetivo,* el *material disponible,* en la edad de la técnica, son acontecimientos que no dependen ni de la determinación ni del capricho. ¿De qué dependen entonces? Heidegger responde que la presencia, en sus distintos y sucesivos modos, es la presencia del Ser y confiere a esta palabra todo el peso de una «realidad» misteriosa que determina el acontecer de la historia de Occidente. La respuesta de Heidegger es casi incomprensible. Tan incomprensible como el hecho de que un gran pensador termine necesitando de tales supuestos para poder pensar lo humano.

HERRAMIENTAS PARA PENSAR*

La televisión transmite un ciclo de programas titulado *Herramientas para pensar*. Estos programas, elaborados por el difunto Ministerio de la Inteligencia, son «una adaptación a la realidad nacional» de las teorías del profesor De Bono. De Bono es un inglés muy atildado que aparece ante las cámaras dictando unas breves lecciones, muy elementales, sobre los requisitos del acto voluntario o, si se quiere, de la toma de decisiones.

Los programas se dividen en dos partes. En la primera, una presentadora comenta las explicaciones del doctor De Bono sobre el significado y la importancia de las supuestas herramientas. Estas herramientas se identifican con símbolos, por ejemplo, CTF (léase ce-te-efe), CIS, OPV, PB, etc. Los símbolos son meras abreviaturas de expresiones como «considerar todos los factores» (CTF), «consecuencias y secuelas» (CIS), «otros puntos de vista» (OPV), etc. Se nos asegura que mediante el conocimiento y la práctica de las herramientas desarrollaremos el pensar y tomaremos mucho mejor nuestras decisiones.

Esta hipótesis es lo que los programas intentan ilustrar en su segunda parte. En la pantalla aparecen grupos de personas (señoras, niños, soldados) y una instructora les propone aplicar (se dice también hacer) un CTF, un CIS o un PB a una situación decisional improvisada. Por ejemplo, la instructora se dirige al grupo de señoras y les dice: «Supongamos que hemos ganado el 5 y 6: hagamos ahora un PMO ("propósitos, metas y objetivos")». Pues, nada, allá vamos: una señora anuncia que pondría una tienda de ropa, otra que emprendería un largo viaje, una tercera que colocaría la plata en un banco. Otros ejercicios pensantes no son menos eficaces. La instructora

* *Circa* 1976.

propone a un grupo de niños de cuarto grado hacer un PB («prioridades básicas») sobre el tema «qué te llevarías a la playa». Como antes, un niño dice que se llevaría el balón, otro una carpa, el siguiente (el más tonto) el traje de baño. A veces los temas propuestos son más serios: a un grupo de soldados se les pide hacer un CIS sobre «red vial e integración americana». En estos casos la ignorancia estimula eficazmente el lugar común o la improvisación.

Creo, ante todo, que los programas *Herramientas para pensar*, por la forma como son presentados, entrañan el peligro de suscitar en el espectador tres graves confusiones: la que existe entre utilizar y ejemplificar, entre requisitos y desarrollo, entre contenido y forma. En efecto, en primer lugar, se constata fácilmente que los ejercicios no enseñan a utilizar las herramientas; quienes las usan en los programas no están haciendo ningún CTF, ningún CIS o PB, según pautas racionales, sino que se limitan a dar ejemplos de factores, metas o consecuencias de acuerdo con las ocurrencias del momento o sus preferencias subjetivas. En segundo lugar, ha que decir que ni las lecciones, ni los ejercicios desarrollan el pensar decisional, sino que imparten información elemental sobre los requisitos mínimos que tal pensar exige. Así como las reglas gramaticales no enseñan a crear un estilo, sino a escribir —condición indispensable para usar el lenguaje—, así también las famosas herramientas, más que desarrollar el pensar, hacen posible que tal pensar exista en un nivel cero. Quien toma una decisión sin tener en cuenta los factores, las metas o las prioridades, no es que piensa mejor o peor, es que simplemente decide sin pensar. La objeción de que piensa mejor quien toma en cuenta más factores, metas o prioridades es correcta, pero esto no depende del uso de las herramientas, sino de sus conocimientos. El grado de eficiencia con que un estudiante reconoce los factores o las metas en un problema de álgebra es directamente proporcional a sus conocimientos de álgebra. Este punto es importante porque atañe a la última confusión, antes citada, de contenido y forma. El máximo peligro de los programas, a mi modo de ver, es que susciten en el espectador no preparado la falsa idea de que el pensar, como simple habilidad formal para relacionar representaciones, produce conocimientos, o dicho de otro modo, de que basta la aplicación de las pomposas herramientas a cualquier contenido, para que seamos más inteligentes.

¿Quiere decir todo lo anterior que el ciclo *Herramientas para pensar* es nocivo o intrascendente? Por supuesto que no, como no lo son tampoco la jardinería o el ajedrez. Nada hay en el universo, ha dicho Borges, que no sea un estímulo para pensar. Enseñar a los niños qué es una decisión, cómo se plantea y formula correctamente; ejercitarlos en la toma de decisiones es crearles una mayor conciencia reflexiva en sus actividades escolares. La reflexión, el volver sobre lo que hacemos para saber el cómo y el porqué es, frente al automatismo o el saber inmediato, una de las palabras esenciales para desarrollar la inteligencia. Si un programa como el que nos ocupa contribuye en algo a que nuestros estudiantes realicen con mayor conciencia y eficiencia el aprendizaje y la asimilación de conocimientos —que es la meta—, nadie puede objetarlo. Otra cosa es la desproporción o el dislate que caracterizó al Ministerio de la Inteligencia y muy especialmente a su ministro. Esta es la otra cara del problema.

Cuando años atrás, a partir de la teoría de grupos, se diseñó y aplicó desde la primaria un nuevo método para la enseñanza de la matemática, o cuando en Francia se emprendió una reforma en la enseñanza del francés inspirada en la nueva lingüística, a nadie se le ocurrió decir que tales cambios iban a significar para el futuro de la cultura gala una revolución en la literatura o en la física. A nosotros, aquí en Venezuela, se nos dijo, hasta la estolidez, que el Ministerio de la Inteligencia, con programas menos trascendentes que los antes citados, había iniciado una de las revoluciones pedagógicas más descomunales que conocen los siglos. No sólo se nos dijo, sino que consentimos tal decir y la confusión que contiene. Porque, veamos: que la inteligencia puede desarrollarse es una verdad de Perogrullo; que tal desarrollo puede (y debe) ser acelerado y que supere o no, individualmente, un cierto potencial genético, una cuestión disputada; pero que con programas como *Proyecto Familia* o *Herramientas para pensar* estamos haciendo la revolución de la inteligencia, auspiciando la sociedad sin clases y el hombre nuevo —como afirmaba el doctor Machado—, esto, desde luego, es una estupidez por más que lo suscriban Aron y Skinner, por más que se llenen las páginas de los periódicos con reconocimientos internacionales. Si los venezolanos estuviésemos urgidos de programas como los mencionados, no ya para hacer la estrafalaria revolución anunciada, sino para progresar

sin ficciones (que es lo que venimos haciendo, pese a todo), ello significaria que necesitamos, no un Ministerio de la Inteligencia, sino una misión de frailes capuchinos.

El Ministerio de la Inteligencia, este buque fantasma, navegó cinco años entre la niebla de la demagogia y la confusión. Los vientos propicios que empujaron su corta travesía fueron, acaso el realismo mágico, sin duda la precaria salud de nuestra crítica. Afortunadamente, su reciente eliminación es un signo esperanzador de que la sindéresis ha regresado al gobierno.

MATERIA Y ALIENACIÓN SEGÚN SARTRE*

En la *Crítica de la razón dialéctica* la historia humana se concibe, desde un punto de vista estructural, constituida por dos tipos de relaciones: la del individuo con la materia y la del individuo con el prójimo. La forma originaria de la primera es la *necesidad*, la de la segunda la *reciprocidad*. Estas dos formas son permanentes: las encontramos, hasta hoy, en todas las etapas del proceso histórico. En el desarrollo de la tecnología actual, no menos que en la rudimentaria técnica de la piedra tallada, subsiste el hecho de que un organismo debe satisfacer sus necesidades vitales en el campo inerte de la materia. Así mismo, tanto en la organización tribal más primitiva como en la más sofisticada red burocrática, encontramos ciertos caracteres básicos de las relaciones interhumanas.

Estas dos relaciones, sobre las que se constituye el organismo social, son de naturaleza dialéctica. Esto implica lo siguiente:

a) Tales relaciones no existen nunca en una forma simple e inmediata, sino compleja y mediata. Por ejemplo, las relaciones de reciprocidad se dan bajo las formas de colectivo, clase, grupo en fusión, grupo organizado, etc. (como conjuntos prácticos). Las relaciones de necesidad, en espacios culturales y económicos en los que la materia ha sido elaborada socialmente según proyectos prácticos.

b) Las dos relaciones son interdependientes y se afectan recíprocamente. Las relaciones con la materia no se realizan nunca sino sobre la base de relaciones de reciprocidad; a la inversa, las relaciones con el prójimo se llevan a cabo por intermedio de relaciones con la materia. Cada una, por tanto, se reconstituye en la mediación de la otra.

* *Revista Nacional de Cultura,* Caracas, n° 228-231, enero-junio de 1977, pp. 55-71.

Sartre designa este hecho fundamental con el nombre de *principio de la circularidad dialéctica.* Su definición es: «las cosas están mediadas por los hombres, en la medida en que los hombres están mediados por las cosas»[1] (p. 231).

En los primeros capítulos de la *Crítica*, Sartre estudia precisamente el modo como las relaciones con la materia afectan las relaciones de reciprocidad. Este estudio se desarrolla en tres fases, de acuerdo con una cierta concepción global de la materia. En la primera fase, la materia es considerada como un medio inerte y exterior a los proyectos humanos. En la segunda, desde el punto de vista de la escasez. Por último, como materia obrada. En cada uno de estos niveles, de concreción progresiva, Sartre nos hará ver en qué sentido la materia convierte la dialéctica de la praxis humana en *antidialéctica* (en *antipraxis* y *contrafinalidad*). Éstos son los nombres con los cuales Sartre designa y comprende el fenómeno de la alienación.

En el presente ensayo trataremos de resumir, con algunas anotaciones críticas, la visión sartreana de este fenómeno, hoy tan actual.

MATERIA Y NECESIDAD

El primer capítulo de la *Crítica* se titula «De la praxis individual como totalización». ¿Cuál es el tema de este capítulo inicial? Es la *necesidad* (en sentido biológico) o, más exactamente, la *praxis de la necesidad.* Con relación a este tema central, Sartre analiza también el problema del surgimiento de los útiles y el hecho fundamental del trabajo. El capítulo relaciona, bajo una cierta unidad, estos tres fenómenos y su correspondiente temática.

¿Cuál es la razón de que Sartre inicie su obra con un primer capítulo sobre la praxis de la necesidad?

Sartre cree seguir a Marx. Toma como punto de partida el principio fundamental del que arranca la concepción materialista de la historia. Al comienzo de *La ideología alemana*, Marx nos dice:

---

1 Las referencias de página de las citas de la *Crítica*, corresponden a la edición española de Losada (1963).

> Tratándose de los alemanes, carentes de toda premisa debemos comenzar señalando la primera premisa de toda la existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es decir, la premisa de que los hombres han de hallarse en situación de poder vivir para poder hacer historia. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de medios para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma y no cabe duda de que éste es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que, lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse día a día y hora a hora, simplemente para mantener vivos a los hombres (Trad. de F. Rubio).

Observemos que Marx acentúa, en este texto, la *producción de medios* como el primer hecho histórico, pero no se detiene a considerar, en forma temática, la relación de este hecho fundamental con el concepto de necesidad. Sartre, en cambio, se demora en el análisis de este concepto, con lo cual parece indicar la exigencia de un retroceso metodológico con respecto a la premisa de Marx. ¿Con qué fin? Con el fin de mostrar que en la base de la producción de útiles, como primera forma mediata de la relación del hombre con la materia, hay una contradicción fundamental inherente al fenómeno de la necesidad, que afecta tanto las estructuras complejas del mundo social como su desarrollo histórico.

El estudio sartreano del concepto de necesidad parece en principio, no sólo ambiguo, sino contradictorio con la posición marxista de la *Crítica*. Ambiguo, porque se desarrolla imprecisamente entre dos niveles: el de una dialéctica del ser orgánico (cuya inspiración procede de Hegel) y el de una dialéctica de la praxis humana. Contradictorio, porque en la Introducción a la *Crítica*, Sartre no sólo rechaza (en contra de Engels) la inteligibilidad de una dialéctica de la naturaleza, sino también la posibilidad de un retroceso metodológico que trascienda el marco del ser histórico-social. («Si existe algo así como una razón dialéctica, ella se descubre y se fundamenta en y por la praxis humana, a hombres situados en una cierta sociedad, en un cierto momento de su desarrollo», p. 180.)

No disponemos de espacio suficiente para profundizar en estos aspectos críticos del concepto sartreano de necesidad. Nos ocuparemos, por tanto, de resumir su doctrina, haciendo énfasis en aquella contradicción dialéctica fundamental señalada por nosotros.

Sartre dice de la necesidad: «Es la primera relación totalizante de este ente material, un hombre, con el conjunto material del que forma parte» (p. 232).

Distingamos dos aspectos:

a) la idea de *primera relación* significa que la praxis de la necesidad, en tanto constituye la base material de la supervivencia humana, es el estrato primero y condicionante de todas las relaciones sociales.

b) la idea de que es la *primera relación totalizante* significa que en la praxis de la necesidad adviene, por primera vez, una unificación sintética del hombre con la naturaleza y con el semejante.

Además de estos dos aspectos, Sartre distingue y estudia tres caracteres dialécticos constitutivos de la praxis de la necesidad.

a) La necesidad es una *relación unívoca.* El término unívoco es empleado aquí en el sentido vectorial de una sola dirección, a saber: la que va del organismo a la naturaleza o la materia. Se contrapone a las relaciones biunívocas, características de la reciprocidad, que son relaciones interhumanas cruzadas. Relación unívoca significa que A (un organismo) tiende hacia B (materia). Relación biunívoca significa que cada uno de los miembros es centro o polo dinámico del vínculo con el otro.

b) La necesidad es una *relación de interioridad.* La relación de interioridad se contrapone a las relaciones de exterioridad y significa, en líneas generales, la capacidad que tiene un ente de ser afectado por otros. En la relación del organismo con la materia, el organismo es afectado por la abundancia o escasez de ésta. La materia, por el contrario, no resulta afectada en absoluto por la abundancia o escasez de organismos biológicos. Para que exista una relación de interioridad, en sentido estricto, es preciso que el miembro afectado sea el centro de un proyecto, de una acción y de un fin. Sin esta base no hay relación de interioridad, sino mera conexión mecánica y causal. La interioridad es, pues, una cualidad específica de los sujetos y equivale, de algún modo, a una posición teleológica en la naturaleza. En este

sentido, el organismo vivo interioriza la materia de su mundo entorno para el fin de reponer la carencia que lo amenaza.

c) La necesidad es *negación de negación*. Se trata del carácter más importante y hay que estudiarlo en forma analítica:

1. como simple negación, la necesidad es la expresión de una carencia (en el caso del organismo, una determinada materia);

2. como negación de negación, la necesidad es la base que impulsa al organismo a la procura de alimentos y, por tanto, a la negación (eliminación) de la primera negación.

La necesidad es, por consiguiente, bivalente y, en este sentido, dialéctica. En su aspecto pasivo (sed, hambre, etc.) revela una falla que tiende a desintegrar la unidad del organismo y a reducirlo al estado de la materia inorgánica. Es, por tanto, la expresión de una contradicción, dentro del propio ser, entre lo orgánico y lo inorgánico. En su aspecto positivo, la necesidad impulsa al organismo a superar dicha contradicción mediante una actividad (una praxis) de restauración.

Otro carácter importante: la relación del organismo con la naturaleza exige que el organismo adquiera la condición inerte de la materia. La conducta, o simples movimientos, de presión, trituración, desgarre (con los brazos, las uñas o los dientes), son las formas directas y primarias de esta inercia. Los útiles, sus formas secundaria y derivadas. Sartre dice: «La acción del cuerpo viviente sobre lo inerte puede ejercerse directamente o por intermedio de otro cuerpo inerte. En este caso llamamos al intermediario un útil» (p. 234).

El hecho fundamental de la relación del hombre con la naturaleza (a la que Marx, retomando una expresión de Hegel, llama su «cuerpo inorgánico») se realiza mediante una praxis de carácter dialéctico. Esta praxis, en efecto, implica (como interiorización) la integración de la materia natural al proyecto y el fin de superar una privación. En tanto integrada a un proyecto humano, la naturaleza deviene lo que podemos llamar «campo». Los elementos naturales, dispersos y externos entre sí, son reestructurados sintéticamente (enlazados, relacionados) por el hombre como ejecutor de una praxis determinada por un fin. El hombre de la necesidad que busca saciar su hambre por medio de la caza, integra el mundo entorno a su proyecto de supervivencia. Esta integración la realiza estableciendo nuevas relaciones sintéticas, de carácter teleológico (medio-fin), entre los elementos materiales.

Por ejemplo, poniendo en conexión la senda por donde pasa el animal con la rama de un árbol que sirve de trampolín, relacionando la inclinación de la ladera con la madriguera, etc. Toda una actividad de reorganización de los elementos del paisaje (con vistas a la captura del animal), toda una actividad de recorte, de peraltaje de ingredientes, caracteriza a la praxis llamada caza. El paisaje se convierte en campo de instrumentalidad, sobre el trasfondo inalterable de la naturaleza como medio inerte.

Ahora bien, en la medida en que el hombre de la necesidad tiene que realizar su fin y su praxis en el medio inerte de la materia, ellos resultan forzosamente supeditados a ésta. Quedan expuestos a las leyes mecánicas de exterioridad que rigen al ser natural y que son completamente indiferentes a los proyectos humanos. Sartre señala en este sentido: «el fin —restitución del organismo en peligro— cae en el dominio de la pasividad». Esta pasividad no sólo significa que el fin escapa, parcial o totalmente, a los intereses de su ejecutor, sino que puede volverse contra éstos, en la medida en que se supedita a las condiciones inertes del medio material. De pronto, la actividad integradora vuelve al sujeto en forma desintegrada, la praxis se convierte en antipraxis, el fin en contrafinalidad. La acción dialéctica que intenta superar una contradicción por medio de un proceso de totalización progresiva, termina por producir una destotalización que acentúa mucho más la contradicción inicial y convierte a la acción en una acción antidialéctica.

La introducción de un elemento antidialéctico, es decir, de opacidad, de freno y retroceso, en la progresión dialéctica de la praxis humana (no sólo a nivel estructural o sincrónico de la relación del individuo con la naturaleza y con el prójimo, sino del grupo en su proceso histórico), constituye uno de los aspectos más importantes y originales de la *Crítica* en su concepción de la dialéctica materialista. Es también la base de la noción sartreana de alienación.

MATERIA Y ESCASEZ

Hemos indicado, en nuestro resumen del concepto de necesidad, algunos puntos de discrepancia en las exégesis de Marx y de Sartre.

También en el capítulo dedicado a la reciprocidad (que aquí no vamos a considerar), surge la controversia con referencia al problema metodológico de la relación de lo formal y lo material (del contenido y la forma). Ahora, en el tema de la escasez, el conflicto gira en torno a dos aspectos importantes de la doctrina marxista: el de la lucha de clases y el de la relación de lo positivo y lo negativo en la concepción de la dialéctica. El primer aspecto es de carácter sociológico e histórico, el segundo de naturaleza epistemológica. Dediquémosles algunas breves observaciones.

La historia de la humanidad ha sido y sigue siendo, hasta el presente, la historia de una lucha de clases. Esta lucha, como conflicto entre dominadores y dominados, es un combate sin tregua por la posesión de medios y bienes de producción. ¿Cómo explican los fundadores del materialismo histórico, Marx y Engels, el surgimiento de esta lucha? Según Sartre, como el resultado de la disolución de las sociedades primitivas de tipo comunitario. Esta disolución tiene causas económicas: aumento de la riqueza mediante nuevas fuerzas productivas, mediante la rapiña o el incremento de las relaciones de intercambio. La conclusión de Sartre, con base en la interpretación de algunos textos marxistas, es la siguiente:

> Las interpretaciones históricas de Marx y Engels harían pensar, si se tomasen al pie de la letra, que toda sociedad goza siempre de lo necesario (teniendo en cuenta los instrumentos de que dispone y las necesidades que se han estratificado en los organismos) y que es el mundo de la producción el que origina, a través de las instituciones que condiciona, la rareza social de su producto, es decir, la desigualdad de las clases.
>
> (...)
>
> Lo que llama la atención en las interpretaciones de Engels —y muchas veces también en las de Marx— es que las referencias a la escasez sean casi inasibles y además ambiguas (p. 237).

El rechazo a esta supuesta explicación, por parte de Sartre, tiene que ver con el modo de comprender la afirmación y la negación como

momentos del método dialéctico. Si se admite como válida la aplicación marxista, debe admitirse también que un estadio positivo (abundancia, superproducción) engendra posteriormente una situación negativa (desposesión, escasez, dominio de un grupo sobre otro). Sartre pregunta: ¿por qué la división del trabajo (afirmación) engendra la lucha de clases y la desigualdad (negación)? La única respuesta válida, según Sartre, es que la negación esté ya dada en el momento inicial y sea ella la que condicione la desintegración de la sociedad primitiva. Esta negación condicionante es precisamente la presencia de la escasez de recursos en toda sociedad.

En el siguiente texto, Sartre razona su tesis de este modo:

> Yo sólo quiero mostrar que la desintegración de la comuna agraria (donde haya existido) y la aparición de las clases (inclusive admitiendo con Engels que no nacen de una diferenciación de las funciones), cualesquiera que hayan sido sus condiciones de realidad, no son inteligibles sino en la negación original. En efecto, materialmente si los trabajadores producen un poco más de lo que es estrictamente necesario para la sociedad y si están administrados por un grupo liberado del trabajo productivo que —necesariamente en pequeña cantidad— puede repartirse lo superfluo, no se ve por qué la situación, en cualquier circunstancia, podría cambiar; por el contrario, me parece que captamos el marco de las transformaciones y su inteligibilidad si admitimos —lo que en todas partes (y en todos los niveles de la técnica y, por consiguiente de la existencia humana) es la verdad— que la diferenciación se produce en una sociedad cuyos miembros producen siempre un poco menos de lo que es necesario al conjunto, de tal manera que la constitución de un grupo improductivo tenga como condición la subalimentación de todos y que una de sus funciones esenciales sea elegir a los sobrantes que se tienen que eliminar (p. 311).

De este texto, harto discutible (por ejemplo, habría que oponerle el fenómeno de la esclavitud), conviene retener para nuestro resumen dos ideas principales:

a) En la medida en que las relaciones interhumanas están siempre mediadas por un «campo práctico material» y éste, a su vez, está determinado por la escasez, ellas tienen originariamente (o potencialmente) un carácter negativo de lucha y enfrentamiento.

b) Si aceptamos la hipótesis de que una sociedad produce siempre un poco más de lo que necesita, el surgimiento de la división del trabajo y, a través de ella, de un grupo improductivo (sacerdotes por ejemplo), no debería engendrar una división de clases. Por el contrario, si basados en la escasez admitimos que la sociedad produce siempre un poco menos, es evidente que la aparición de un grupo improductivo afecta negativamente al conjunto porque crea un desequilibrio mayor en los recursos disponibles. Dicho de otro modo: un grupo improductivo debe vivir de los demás, quitándoles parte de lo que necesitan.

No podemos extendernos ahora en la discusión de estos problemas, cuyas hipotéticas soluciones, tanto en Marx como en Sartre, se basan mucho más en un análisis de tipo lógico que en la posibilidad de ponderar verdaderos datos etnográficos y sociológicos. Proseguimos, por tanto, nuestro resumen, con la exposición de algunos rasgos esenciales del fenómeno de la escasez.

La escasez es, ante todo, un ingrediente constitutivo de la relación de los individuos con su entorno material. Este entorno, por consiguiente, no sólo es un medio inorgánico, sino un medio signado por la cantidad. En efecto, la escasez es la expresión, llana y simple, de un hecho cuantitativo: tal sustancia natural o tal producto manufacturado existen en cantidad insuficiente. No hay bastante para todos.

La escasez ha sido, hasta el presente, un hecho permanente en la vida del hombre. Sartre señala que este hecho funda la realidad de la historia humana. Funda la realidad y no la posibilidad:

> Hay que decir que es ella (la escasez) la que hace de nosotros estos individuos produciendo su historia y que se definen como hombres. Sin la escasez se puede concebir perfectamente una praxis dialéctica e incluso el trabajo; nada impediría, en efecto, que los productos necesarios para el organismo fueran inagotables y que hiciera falta una operación práctica para arrancarlos de la tierra. Pero desaparecería nuestro carácter de hombres (p. 282).

Dentro de la progresión dialéctica que sigue la *Crítica*, el estudio de la escasez viene después del estudio de las relaciones de necesidad y de reciprocidad. Esto significa que se trata de un nuevo paso dialéctico que incorpora a los dos momentos anteriores. Si en el estudio de la necesidad se trataba de esclarecer la dialéctica de la praxis individual y la materia, y en el de la reciprocidad las formas dialécticas de la relación entre individuos, ahora, en el estudio de la escasez, la cuestión es entender la relación, mucho más concreta, de la reciprocidad y la necesidad. En otras palabras, instalados ya en el campo de las relaciones humanas se trata de ver cómo la materia signada por la cantidad condiciona objetivamente la estructura de un conjunto humano.

Aquí volvemos a encontrar aquel factor antidialéctico ya señalado. Pero así como en los capítulos anteriores fue abordado por Sartre desde la perspectiva abstracta de la praxis individual (del individuo aislado), ahora lo es desde la perspectiva de un conjunto de hombres que se relacionan con la materia al mismo tiempo que entre sí.

En este sentido, Sartre define la escasez como la «unidad negativa de la multiplicidad de los hombres». Unidad negativa designa, en este contexto, una relación entre hombres caracterizada por vínculos de enemistad y anulación recíproca. La reciprocidad adquiere, por tanto, un carácter inhumano. Cada miembro del conjunto se convierte para cualquier otro en una amenaza de muerte; cada uno descubre al otro como una posibilidad de consumir el producto del que tiene necesidad. El resultado de estas praxis enfrentadas es una forma de pseudointegración social de tipo negativo. Sartre señala:

> ...la escasez realiza la totalidad pasiva de los individuos de una colectividad como imposibilidad de coexistencia: el grupo y la nación resultan definidos por sus excedentarios.
>
> La unidad negativa por la materia tiene como resultado totalizar falsamente, es decir, inercialmente, desde afuera, como un sello (p. 288).

En resumen, la materia signada por la escasez une a los hombres en la medida en que los separa como moléculas enfrentadas.

Varias precisiones son aquí necesarias. La primera es que Sartre no considera que estas relaciones inhumanas tengan su origen en

alguna perversión innata de la naturaleza humana: están condicionadas por el hecho permanente de la escasez. La segunda precisión, muy importante, es que el momento social de pseudointegración producido por la escasez no debe verse en sentido diacrónico, sino sincrónico. Esto quiere decir que existe siempre dentro de una estructura social de la que forma parte y que está compuesta también por praxis integradoras y totalizantes. Así como la dialéctica, según Sartre, es ininteligible sin el momento de la antidialéctica, ésta lo es también sin aquélla. En este sentido, la *unidad negativa*, como pseudocohesión impuesta desde afuera por la materia, representa sólo la contrapartida de la *unidad positiva* como cohesión que surge del interior del conjunto y da lugar a una praxis de grupo. La última precisión es que con la descripción del fenómeno de la escasez no hemos alcanzado todavía el nivel propiamente social. Como en los casos de la necesidad y la reciprocidad, obtenemos un nuevo ingrediente de la praxis humana que jugará en estructuras más ricas y complejas (conjuntos prácticos: colectivos y grupos).

MATERIA OBRADA Y ALIENACIÓN

La tercera fase del estudio de las relaciones del hombre con la materia tiene como tema el concepto de materia obrada. Este concepto supera, pero al mismo tiempo conserva, los dos significados anteriores. Esto significa que en el producto natural elaborado por medio del trabajo están presentes y actuantes, tanto su ser inorgánico e inerte como su cantidad.

Puesto que, en el fondo, el problema dominante de este capítulo vuelve a ser la alienación de la praxis humana, es oportuno tratar de esclarecer brevemente esta última noción. Para ello nos apoyamos en el siguiente texto de Sartre:

> No hay praxis que no sea superación unificante y desvelante de la materia, que no cristalice en la materialidad como superación significante de antiguas acciones ya materializadas; no hay materia que no condicione a la praxis humana a través de la unidad pasiva de significaciones prefabricadas; no hay

> objetos materiales que no se comuniquen entre ellos por la mediación de los hombres, no hay hombres que no surjan en el interior de un mundo de materialidades humanizadas y que no se vea prescribir un porvenir general en el seno del movimiento histórico (p. 334).

De este texto podemos extraer dos notas esenciales del concepto de *praxis*:

a) implica la superación (por reorganización, innovación, incluso destrucción) de un medio material dado, con vistas a un proyecto o un fin;

b) está delimitada por el proyecto y la situación y ambos momentos mantienen entre sí una relación dialéctica: no hay proyecto que no esté condicionado por una situación dada y no existe una situación sin referencia a un proyecto determinado. (Se trata de la misma doctrina de *El ser y la nada,* adaptada a las exigencias dialécticas y materialistas de la *Crítica.*)

Preguntemos ahora: ¿por qué la praxis humana, como trabajo objetivado en la materia, deviene antipraxis? ¿Por qué el fin inicial se convierte en contrafin?

Sartre nos lo explica presentando dos ejemplos prototípicos: el de los colonos chinos y el del oro español.

El proyecto de los colonos chinos es conseguir tierras cultivables. Su finalidad positiva es la colonización progresiva de áreas boscosas. Este fin lo realizan, a través de acciones individuales imitativas, mediante un trabajo de deforestación. Su trabajo se materializa y objetiva en la naturaleza en forma de una tala indiscriminada y el cultivo posterior en el campo libre de obstáculos. Ahora bien, la tala (como trabajo materializado) produce inundaciones. Las nuevas tierras sufren los embates de las crecidas y los colonos tienen que defenderse de ellas (tal vez mediante un trabajo de grupo y un fin común que se disuelven una vez conseguida la defensa). La conclusión de Sartre es la siguiente: «apenas cristalizado, el trabajo se enriquece con significaciones nuevas en la medida en que escapa al trabajador por su materialidad» (p. 329).

En este ejemplo se nos presenta el caso de una materia obrada que refracta negativamente la praxis del productor. En el ejemplo

del oro español veremos a la materia obrada actuando como intermediario inerte y pasivo (como vaso comunicante y distorsionante) de praxis encontradas.

El proyecto primordial del gobierno español, en los siglos XVI y XVII, es el atesoramiento de los metales preciosos americanos, en función de los fines imperialistas. Estos fines se materializan por intermedio de un conjunto de praxis orientadas: extracción del metal, conversión en lingotes y monedas, transporte, atesoramiento. Todas estas acciones son totalizantes porque subordinan la materia (oro y plata) a un fin humano y colectivo. Este fin, sin embargo, se realiza en una determinada situación y es incomprensible sin ella: posición geográfica de España, forma política, concepción de la riqueza, escasez de metales por el cierre temporal de las fuentes africanas, etc.

Se trata de entender, entonces, en el cuadro de este proyecto y situación definidos, cómo la praxis empieza a convertirse en antipraxis y el fin en contrafinalidad. En primer lugar, en tanto que el fin imperialista de los monarcas españoles se realiza por intermedio de una materia obrada, ésta se convierte en posible receptáculo de proyectos ajenos. Así, mientras el gobierno español, dentro de una política proteccionista, cuida por todos los medios que la moneda no salga de sus fronteras, mercaderes, especuladores, funcionarios inescrupulosos la sacan por todos los medios posibles. La moneda sale por todas partes como por un surtidor (Braudel). La moneda, por tanto, empieza a convertirse en una especie de producto autónomo, incontrolable, que no sólo escapa a los fines del proyecto inicial (expansión imperialista), sino que obliga a desarrollar una serie suplementaria de praxis onerosas, no previstas en el proyecto inicial. El resultado histórico, bien conocido, es que un proyecto positivo produce, a la larga, resultados completamente negativos: pérdida del valor del oro por exceso, huida de la moneda, empobrecimiento del suelo español, decadencia de España.

A partir de este ejemplo, que muestra cómo la materia obrada, como receptáculo inerte y significador de otra praxis, se enriquece con significaciones ajenas que se vuelven contra las del realizador inicial, Sartre puede ofrecer la siguiente definición del concepto de alienación:

> No es la transformación del individuo en cosa, como uno tendería a creerlo, es la necesidad que se impone a los miembros de

> un grupo social, a través de las estructuras de la sociedad, de vivir su pertenencia al grupo y, a través de él, a la sociedad entera, como un estado molecular. Lo que vive y hace, en tanto individuo, se mantiene, en lo inmediato, como praxis real o trabajo humano; pero a través de esta empresa concreta de vivir, le frecuenta una especie de rigidez mecánica que somete los resultados de su acto a las extrañas leyes de la adición-totalización. Su objetivación está mediada, desde afuera, por el poder inerte de la objetivación de los otros (p. 342).

Retengamos de este texto su sentido global. Mientras que en la relación del hombre con la materia, desde el punto de vista de la necesidad y la escasez, Sartre establecía una dialéctica individual, todavía abstracta, ahora llegamos a un punto más concreto. La materia no aliena solamente por sus caracteres fácticos, sino por la forma social que éstos revisten a través del trabajo. En la medida en que esta forma sirve de mediación entre los hombres, se convierte en el punto de intersección de praxis y fines antagónicos. El hombre es un ser que se desarrolla en el ámbito de la materia, es lo que hace y lo que obra. Exterioriza en la materia su vida y la interioriza comprendiéndose en el espejo de sus productos. Puesto que la materia es este medio general de exteriorización e interiorización, ocurre que mis obras, no sólo se me oponen porque adquieren —en tanto materiales— un carácter inercial (porque subsisten ligadas a causas y leyes físicas), sino porque me devuelven los fines que otros han grabado en ellas.

Otro ejemplo de este mismo fenómeno lo constituye, según Sartre, el lenguaje. El lenguaje es materia, es un sistema de signos con los que me comunico con el semejante. La palabra (materializada en la expresión oral o escrita) adquiere la rigidez inerte de las cosas. Así, es, al mismo tiempo, tanto un medio de unión como de separación. Las significaciones que, a través de ella, exteriorizo son interiorizadas por el prójimo por medio de las suyas. Mis propias palabras regresan a mí, o contra mí, con las improntas de los otros.

El estudio de la relación dialéctica entre el hombre y la materia obrada culmina, en el capítulo que ahora resumimos, en la presentación de algunas formas prototípicas del dominio de la materia. Tales

formas son designadas por Sartre con el título genérico de *exigencias*. Con este nombre debemos entender un tipo de praxis pasiva que viene impuesta al hombre, desde afuera, por la materia obrada (máquina, reglamento, etc.). Impuesta, quiere decir que dicha praxis no nace o brota espontáneamente de ningún proyecto del sujeto que la ejecuta.

> Este hombre —precisa Sartre— sigue siendo el hombre de la necesidad, de la praxis y de la escasez. Pero, en tanto que está dominado por la materia, su actividad no deriva directamente de la necesidad, aunque ésta sea la base fundamental: es suscitada en él, desde afuera, por la materia obrada como exigencia práctica del objeto inanimado (p. 354).

La exigencia puede adoptar dos formas: el *interés* y el *destino*. El interés es también una forma de praxis pasiva, determinada por la exigencia del objeto obrado, pero la relación entre el individuo y el objeto adopta la forma de una relación entre el poseedor y lo poseído. El dueño de una fábrica es, en cierto modo, poseído por ella. Sus intereses son, en el fondo, los mismos de la fábrica a la que sirve.

> A partir del momento —aclara Sartre— en que en una sociedad definida, un conjunto objetivo es puesto como definiendo a un individuo en su particularidad personal y en que exige que el individuo, actuando sobre el conjunto del campo práctico y social, lo conserve (como el organismo se conserva) y lo desarrolle en perjuicio de los otros (como el organismo se alimenta extrayendo una parte del medio exterior), este individuo posee un interés (p. 369).

Un ejemplo de individuo de esta especie lo encontramos en la figura del viejo Von Gerlach, en el drama de Sartre *Los secuestrados de Altona*. Dueño de sus astilleros es, el mismo tiempo, poseído por ellos. A las exigencias de su propia persona materializada, identificada y finalmente poseída por la fábrica de barcos, sacrifica la suerte de su estrambótico hijo, de su familia y la suya propia.

A diferencia de este tipo de exigencia proveniente de la materia obrada, la que prevalece entre el desposeído (el obrero) y el objeto

elaborado recibe en Sartre el nombre de *destino*. El obrero, a diferencia del patrono, no se objetiva y relaciona con la máquina a partir de un interés; por el contrario, es la máquina la que se objetiva en él y lo convierte en simple y puro apéndice, en mero servidor. El patrono vive la exigencia del objeto obrado como identificación con éste: él es el objeto o viceversa. El obrero vive la exigencia como sometimiento, necesidad, destino (o en forma cuasiactiva como simple aversión). Sartre dice:

> mientras el patrón ve en la fábrica el ser-fuera-de sí de su singularidad individual, su posibilidad propia de expansión según ciertas reglas, el objeto a servir y ciertamente a desarrollar, pero en tanto que es su propia materialidad positiva y su poder sobre el mundo, el obrero encuentra en ella su ser como generalidad indiferente, su praxis como ya materializada en tareas predeterminadas como inertes exigencias a cumplir, su futuro como impotencia y finalmente descubre su destino prefabricado en el deseo inerte de la máquina que tiende a suprimir a sus servidores. Esto significa que, en ningún caso, la máquina podría ser el interés del obrero (p. 379).

Éstas y otras observaciones sobre el concepto de exigencia y sus dos formas preparan los temas de los próximos capítulos de la *Crítica*. Éstos estudiarán formas mucho más concretas y complejas de la estructura social y de la relación alienante que los productos sociales provocan en las relaciones de los hombres. Sin embargo, a lo largo de toda la obra, los resultados obtenidos en los primeros capítulos, sobre la relación del hombre con la materia, se mantendrán como premisas fundamentales de la concepción sartreana de la praxis social.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Los análisis que acabamos de resumir conducen a una idea básica de alienación que Sartre designa con el nombre de *alienación primitiva*. Su significado lo encontramos en este texto de la *Crítica*:

> Lo que, por el contrario, no se ha intentado, es el estudio del tipo de acción pasiva que ejerce la materialidad en cuanto tal sobre los hombres y su historia, devolviéndoles una praxis robada bajo la forma de contrafinalidad. Insistiremos todavía más: la historia es más compleja de lo que cree cierto marxismo simplista y el hombre no tiene que luchar solamente contra la naturaleza, contra el medio social que lo ha engendrado, con otros hombres, sino contra su propia acción en tanto que ella deviene otra. Este tipo de *alienación primitiva* se expresa a través de las otras formas de alienación, pero es independiente de ellas y es él, por el contrario, el que les sirve de fundamento. Dicho de otro modo: descubrimos allí la antipraxis como momento nuevo y decisivo de la praxis (p. 283).

El concepto de *alienación primitiva* tiene una carga ideológica enormemente sugestiva, pero resulta también muy discutible. Ante todo identifica, de una manera insuperable, los términos de alienación y objetivación. En efecto, el hecho de que el hombre, como organismo natural, tenga que objetivar necesariamente su praxis en el dominio de la materia, y el resultado complementario de que ésta modifique y altere sus proyectos, es un *factum* permanente con el que hay que contar. En este sentido no puede constituir un criterio válido, desde el punto de vista metodológico, para discriminar qué son acciones alienadas y desalienadas. La alienación se convierte en un hecho insuperable y pierde su eficacia crítica y cognoscitiva.

Podría introducirse, sin embargo, una distinción, si tenemos en cuenta la diferencia que Sartre establece entre *praxis de grupo* y *praxis de colectivo*. La primera objetiva en el campo de la materia un proyecto libremente asumido por un conjunto de individuos y la materia es, en este sentido, un vehículo de cohesión y de acción común a través del cual los hombres se autorreconocen como sujetos activos. La segunda, por el contrario, se desintegra en un conjunto de actos moleculares, de tipo serial, bajo la acción que la materia ejerce sobre los individuos como depositaria de un proyecto que no les pertenece y que les viene impuesto desde afuera. El *factum* de la *alienación primitiva* es, por tanto, distinto, según las dos modalidades que adopta la praxis social. Sin embargo, en la medida en que, según la *Crítica*,

toda acción de grupo termina por crear estructuras objetivas de carácter inerte y recae de nuevo en el estado de colectivo, la alienación sigue siendo insuperable y, por tanto, una forma definitoria de toda praxis.

Al margen de estos aspectos que, desde una perspectiva marxista, por ejemplo, podrían considerarse negativos, hay que destacar en el enfoque sartreano un aspecto positivo. Se trata de su importancia para una consideración eminentemente sociológica del concepto de alienación. En efecto, el interés de Sartre en la utilización de este concepto se centra mucho más en el intento de mostrar el tipo de organización social que la praxis alienada produce en una multiplicidad humana, que en sus consecuencias antropológicas y humanísticas. A partir de la noción general y formal de *colectivo* se abre una perspectiva tal vez fructífera para estudiar empíricamente formas concretas de alienación, en el trabajo, en la educación, en los medios de comunicación, etc.; asímismo, para obtener una visión crítica sobre la dinámica de los grupos humanos.

LOS CUENTOS DE MONTANER*

Montaner atribuye las divisiones del socialismo español, y de todos los socialismos, a los efectos de un dogma: el marxismo.

Para qué discutirle. Con la misma facilidad podría argumentar la tesis contraria, o la unidad de ambas. Nada hay en el universo que no sea defendible por Montaner. Tiene buena prosa, sabe escribir. No se requiere más para este espectáculo menor de las letras, para este entretenimiento al que nos tiene acostumbrados.

Es evidente, sin embargo, que el marxismo le queda algo grande a Montaner. Esta vez no le ha bastado su habilidad estilística; ha tenido que recurrir con exceso a los insultos y a esta pose domesticada del loro antimarxista que repite y deforma lo que no entiende.

Montaner llama «celosos idiotas» a los socialistas de uno y otro signo; califica a Marx de «adiposo y peludo»; asegura que ser marxista «es una prueba de obstinación de ciertos espíritus gallináceos». Para Montaner, hombres como Gramsci, Lukács o Adorno, son «señores espesos». Con igual desenfado califica al marxismo de «pobre ventanuco», de «arbitrario sistema de creencias»; haciendo gala de cursilería, lo llama «carrerita corta de la filosofía». Luego asienta, dogmático: «Todo, absolutamente todo Marx, ha sido negado por los hechos posteriores».

Olvidemos esta quincalla verbal. Dejemos para Montaner estos hallazgos. Más interesante que esto es adivinar lo que deplora y camufla en su artículo. Aparentemente deplora las escisiones socialistas por culpa del marxismo. ¡Esta interminable segregación de anillos, esta mitosis incesante! Por un momento hace pensar que simpatiza

* *El Nacional,* Caracas, 11 de enero de 1977, s/p.

con este trabalenguas porteño: «los muchachos compañeros de la vida de la barra querida socialista». Luego se descubre que lo que realmente deplora Montaner es que los socialistas sigan siendo socialistas. Exhibe este pobre argumento: los socialistas se dividen y subdividen sin término; remedio para unirse es que dejen de ser socialistas.

Ciertamente, ningún remedio mejor para la unión que el no ser. Las necrópolis lo prueban. El día que los socialistas dejen de serlo, habrán superado todas sus divisiones. No parece, sin embargo, que éste sea un hecho inminente. El animal goza de buena salud. En el lapso de un mes han celebrado dos reuniones internacionales (Ginebra y Madrid). En ellas han coincidido hombres de todo el mundo. Viejos líderes, otrora irreconciliables, han estrechado sus manos y han levantado sus puños. La jerigonza marxista, los mitos, las absurdas creencias, han aflorado en estas reuniones. ¿Le duele a Montaner? Es sintomático el hecho de que, ante esos eventos reconstructivos, nos salga con la imagen de los anélidos. Imagen, por lo demás, poco acertada porque, ¿a qué conduce aplastarle la cabeza a una lombriz? Se trata de animales de cabeza ubicua. Se los fragmenta y siguen tan campantes en su tarea indispensable, subterránea, de mineros que originan nuestro gastado suelo.

En una parte de su artículo, Montaner estampa estas palabras: «Es legítimo el compromiso con los sectores desvalidos, abogar por la propiedad pública o mixta de los bienes de producción, otorgar a los sindicatos un mayor poder político...».

Esta piadosa concesión resulta superflua.

A MEDIO SIGLO DE *SER Y TIEMPO:* HEIDEGGER ANTES DEL FRACASO*

No conocemos —a diferencia de lo que ocurre con Sartre u Ortega— al hombre Heidegger. De Sartre, ¿qué es lo que no sabemos? Él mismo se ha encargado de decírnoslo, a través de una lúcida y, a veces, despiadada autocrítica. En cuanto a Ortega, su poderoso yo mundano transpira, junto al filosófico, en los temas más abstractos y universales. Nada semejante ocurre con Heidegger. Oscuro como Heráclito, un manto de silencio, de aislamiento, de soledad, nos separa de su perfil humano concreto y singular. En 1933 aceptó el rectorado de la Universidad de Friburgo y adhirió al nacionalsocialismo. Su vida se detuvo en esta fecha. Aunque después siguió publicando obras fundamentales, aunque el prestigio lo acompañó hasta su muerte, supo y aceptó siempre, sin compadecerse, que ya sólo era un destino inmodificable.

Sobre el breve período nazi de la vida de Heidegger —testimoniado públicamente en sus *Discursos del rectorado* y en sus artículos en el periódico estudiantil de Friburgo— se ha escrito ya suficientemente y en todos los sentidos. Nada puede borrar o rebajar su aspecto negativo. El filósofo de la autenticidad, el profundo metafísico del ser, el reformador radical de la antropología, se dejó seducir por la palabra histérica y primitiva de Hitler. ¿Error de apreciación o actitud conscientemente asumida? ¿Paradoja del reformador metafísico que no atina a distinguir lo que está ante sus ojos? Poco importa. Su exaltación del Führer ante el estudiantado alemán («Que no sean ni teoremas, ni ideas, las reglas de vuestro ser. El Führer y sólo él es la actual y futura realidad alemana y vuestra ley»), su adhesión al

* «Papel Literario» de *El Nacional,* Caracas, 8 de marzo de 1977.

voluntariado del trabajo y a aquella turbia y perversa ideología racista, no admiten disculpas. Aun sin conexión con el movimiento político que pretendían respaldar, desvinculadas, como de hecho estuvieron, de los atroces crímenes posteriores que el Partido cometió en plena exaltación de su locura, aquellas manifestaciones son, en sí mismas, el reflejo de su pensamiento tortuoso y despreciable.

Pero, del mismo modo que este período de la vida de Heidegger no puede ser ignorado, y que en él se actualiza posiblemente un componente soterrado del alma del filósofo (un hombre es muchos hombres), sería equivocado limitar el valor y el significado de su pensamiento a las coordenadas de su corta y lamentable actuación política, buscar en ellas la única clave hermenéutica de su filosofía. Lukács y Adorno, entre otros, iniciaron y divulgaron hace años, con más saña que pruebas, esta tendencia. Incluso en los aspectos aparentemente más inocuos de la producción heideggeriana (sus alusiones frecuentes y nostálgicas al terruño), pretendieron oír el eco de aquel frenético y fatídico «¡Blut un Erde!» de los tenebrosos hitlerianos.

Esta visión es inaceptable. Una filosofía se vincula, sin duda, a la vida y a las circunstancias concretas de un hombre singular, incluso de su época, pero es también expresión de la figura y el drama de un pensador. Si queremos entender esta figura debemos encontrar, antes que nada, el perfil filosófico que le corresponde.

En el caso de Heidegger, este perfil lo proporciona inicialmente su obra *Ser y tiempo*, aparecida en 1927. Lo significativo de esta obra para entender a Heidegger como pensador, es el hecho de que plantea y desarrolla el problema de la relación entre el hombre y el ser desde una perspectiva trascendental.

El pensamiento trascendental es un pensamiento dualista. Coloca el fundamento en el sujeto, pero lo desarraiga de la totalidad. La razón pura kantiana, por ejemplo, racionaliza el mundo, pero como si no perteneciese a él. Se sitúa fuera, en un espacio lógico espectral, como el astronauta que contempla la tierra desde el vacío exterior. Así ocurre también, en *Ser y tiempo*, con el concepto de existencia. La existencia, es decir, el hombre, es comprensión del ser; esta comprensión lo proyecta en la realidad como un «ser en el mundo»; pero este «ser en el mundo» es, desde el punto de vista ontológico, un ser superpuesto, externo y añadido, a la totalidad de lo que hay. Espejo

subjetivo y consciente, el hombre se refleja a sí mismo al reflejar la realidad distinta de él, pero sin poder pensarse o sentirse como reflejo de lo que refleja. Esto constituye su drama.

Profesar la filosofía trascendental, en el plano ontológico, equivale a reconocer el desarraigo del sujeto, pero no porque su fundamento trascendente sea incognoscible (caso Kant), o porque implique un círculo (caso Husserl), sino porque tal fundamento no existe. Sartre es el ejemplo más radical de este tipo de convicción. Ya en su novela *La náusea*, la experiencia sombría que intenta transmitirnos es que existimos, en la totalidad del ser, como una burbuja en el interior de una masa viscosa que nada tiene que ver con nosotros. *El ser y la nada* reitera esta experiencia. El hombre es definido como una pasión inútil, como algo que sobra, como un mero episodio contingente y gratuito del universo.

Heidegger es otro temperamento.

Representa el tipo de pensador que se construye una cárcel y trata luego de escapar de ella. Incapaz de soportar, como Sartre, el desarraigo implícito en su noción de existencia, buscará una salida, un punto de apoyo y una justificación trascendentes. Su segunda filosofía, la que él mismo designa como «vuelta» (*die Kehre*), testimonia este hecho. En ella ya no trata, como en *Ser y tiempo,* de pensar el Ser desde la comprensión del sujeto finito y desterrado llamado hombre, sino de la operación inversa, redentora, de pensar el hombre desde el Ser, postulado como un absoluto.

Los estudiosos y especialistas de la obra de Heidegger seguirán discutiendo si existe o no una continuidad lógica y temática entre la filosofía de *Ser y tiempo* y la filosofía heideggeriana posterior. Referido el problema al mismo Heidegger como pensador, veo no sólo una discontinuidad, sino también una renuncia y un fracaso. Renuncia, porque esta filosofía posterior, mística y especulativa, en el peor sentido de la palabra, propone como fundamento redentor el vago e indefinible rostro de «algo» llamado ser, que es una Luz y también un Dios loco. Fracaso, porque en esta segunda filosofía, el pensar, ya sin control sobre sí mismo, se relaja y degrada en voz de augur, en intérprete de signos imprecisos y palabras enigmáticas.

Diez años antes de su muerte, en una entrevista concedida a la revista *Der Spiegel*, Heidegger, el pensador que exaltó nuestra condición

de solitarios y exiliados, proclama el fin de la filosofía y su desplazamiento por la cibernética. Luego confiesa, ya totalmente derrotado: «Sólo un Dios puede todavía salvarnos».

Quienes aprendimos en *Ser y tiempo* a resistir, no a ignorar, estos desfallecimientos, debemos saludar ahora el medio siglo de la publicación de este libro profundo, bello y portentoso.

SARTRE. LA MUERTE RESPETUOSA*

Dice al final de su obra maestra, *El ser y la nada*: somos un proyecto frustrado de la naturaleza para autorreconocerse. A este hegelianismo invertido, decapitado, llegó. No para lamentarse, sino para realizar, en forma radical, la operación inversa de la injustificable justificación. Sartre no fue, sin embargo, como Kierkegaard, una conciencia desdichada. O suponiendo que todos lo seamos, no lo fue en el mismo sentido. En una conversación con Jeanson, confiesa: «No pienso demasiado en mí mismo». Es igualmente sintomático el hecho de que detestara representar un destino y, mucho más, un personaje. Esto lo aparta definitivamente de pensadores congéneres, como Heidegger, Marcel o Unamuno. Ni el heroicismo metafísico, ni el ateísmo, ni el pánico existencial, fueron cualidades que lo distinguieron. ¿No es precisamente lo que el gremio no le perdona? El gremio acoge con benevolencia a estas almas abatidas por la finitud que terminan por justificarse. Un día, desde lo absoluto, conjuran resignadas su soledad terrestre. Sartre volvió siempre la espalda a estos procedimientos redentores. Ácrata, anarquista, su empeño fue vivir y pensar sin principios trascendentes. Encerrado en la inmanencia, no personal, sino genérica, en los límites de la ciudad terrena, trató de descubrir y realizar, desde allí, su sentido de hombre singular.

Esta actitud confiere a su vida y a su obra un valor excepcional. En un mundo abrumado por el peso de lo colectivo y, por tanto, por la hegemonía de los despotismos, reactualiza una de las constantes de la filosofía francesa —cartesiana en particular: la indeclinable singularidad—. Sartre, por cierto, no fue un racionalista

* «Papel Literario» de *El Nacional*, Caracas, 20 de abril de 1980.

y, desde luego, su individualismo no reivindica la convicción cartesiana en el valor de las ideas claras y distintas, de estilo matemático. Tampoco fue, como Cartesio, un visionario y un reformador. Ni su filosofía, tan sugestiva y penetrante, puede clasificarse de original. No obstante, Sartre ha representado, mejor que nadie, una figura conflictiva de la autoconciencia que corresponde, como alternativa, a nuestro mundo masificado: la de un yo solitario, lúcido e inconforme, que necesita acercarse a la realidad social, al nosotros, pero que, al mismo tiempo, rechaza cualquier forma de vida y pensamiento que atente contra su singular autonomía. En esto estriba su importancia, su gran actualidad.

Una actualidad —confesémoslo— largo tiempo admirada. En un momento crucial de nuestra juventud, en el contorno de un mundo de posguerra, todavía equívoco, Sartre encarnó el prototipo del intelectual más lúcido, más radical, más cercano a nosotros. La actualidad de aquel Sartre existencialista tuvo que ver, en un primer momento, con su crítica filosófica a las formas de vida inauténticas de la sociedad burguesa. Como el hijo calavera o tarambana de buena familia, Sartre dilapida entonces el patrimonio cultural burgués, pero en el sentido de las grandes tradiciones heredadas: subjetividad, libertad, autoconciencia. Después, el hilo de su propia historia, su actualidad se ha mantenido vinculada a la imagen política que tipificó con su conducta y sus escritos.

El joven intelectual que en 1928 abandona la Escuela Normal Superior de París, seguirá comprometido varios años en la creación de un mundo filosófico-literario, cuyos personajes buscan en vano, como él, un acto perfecto que los justifique frente a la banalidad de la existencia cotidiana. La guerra, en 1939, interrumpe bruscamente esta elucubración estético-filosófica y devuelve a nuestro joven a la cruda realidad de su tiempo y de su circunstancia. Sartre descubre entonces que su compromiso de intelectual ya no podrá realizarse en las figuras evasivas del pensador o el artista solitarios, sino en el terreno de la comunidad humana y de las relaciones sociales. Todavía, en 1943, en *El ser y la nada*, concibe esta nueva vía como un proyecto moral. El ensayo fracasa y es sustituido por un proyecto político, que será definitivo, y del que forman parte, pese a todo, las decepcionantes conversaciones publicadas, hace poco, por *Le Nouvel Observateur*.

Establecer y valorar adecuadamente el papel que Sartre ha representado como pensador no es empresa fácil. Ha sido, de un extremo a otro, un filósofo clásico. Se mueve, como pez en el agua, dentro del marco y las coordenadas de una problemática que arranca de Platón y llega hasta las ciencias del espíritu. Le fueron extrañas las última novedades teóricas. Fabricó un laberinto de vastas proporciones, lleno de paradojas, de síntesis inconclusas y de tensiones irresueltas. Su modelo de pensamiento corresponde a un tipo de estructura dialéctica abierta, sin reconciliación, que se encuentra ya fijada en *El ser y la nada.* Toda su obra se resume en la incongruencia de querer edificar una filosofía optimista de la acción, de la praxis, de la vida, a partir de una doctrina ontológica y antropológica signada por la más radical finitud.

Hay, sin duda, algo desconcertante en los aspectos que conforman la fisonomía intelectual de Sartre. A esta larga cadena de separaciones y reconciliaciones con el Partido; a esta fidelidad al pensamiento existencialista; a la apremiante necesidad de comprometerse política y socialmente pero, al mismo tiempo, a su defensa de la libertad, entendida estoicamente como liberación abstracta y desarraigo, ¿qué significado atribuirle? Podemos, desde luego, interpretarlo en una clave psicológica y llegar a la conclusión de que responde tan sólo a los móviles cambiantes de un temperamento intelectual iconoclasta. Pero podemos verlo también, como Hegel ha visto a Antígona, como la expresión singular de una figura objetiva del espíritu que reclama una interpretación, no subjetiva, sino de la subjetividad.

Si resolviésemos explorar esta vía, si fuese válida, yo la comenzaría (yo me atrevo a comenzarla) con este planteamiento: tal vez el valor filosófico actual y futuro de la obra de Sartre hay que buscarlo precisamente en las contradicciones y paradojas de su pensamiento. Tal vez ha sido a través de ellas como ha podido manifestarse hoy, en el ocaso de la modernidad, en este mundo de masas, líderes y tecnócratas, la hegemonía del yo, la llama viva que define lo humano y que hoy, como siempre, representa la negación y la esperanza.

EL TEMA DE LA ALIENACIÓN EN LA FILOSOFÍA VENEZOLANA (I)*

LA POLÉMICA MAYZ-VÁSQUEZ SOBRE EL CONCEPTO MARXISTA DE ALINEACIÓN

En 1964, con ocasión del quinto aniversario de su fundación, la Facultad de Humanidades de La Universidad del Zulia organizó un coloquio sobre el tema «La idea del hombre en la filosofía contemporánea». Dos de las ponencias presentadas en aquel evento, las de los profesores E. Mayz y E. Vásquez, abordan en forma crítica y polémica el vago tema de la alienación.

La ponencia de Mayz, titulada «Del hombre y su alienación», es un intento de interpretación metafísica del concepto marxista de alienación, desde la perspectiva de la filosofía heideggeriana. La de Vásquez, «En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger», una respuesta crítica, tanto al enfoque como a los resultados sustentados por Mayz[1].

Mayz, un sobresaliente exegeta de la filosofía heideggeriana, cree descubrir en la teoría marxista de la alienación una «raíz metafísica» que el autor de los *Manuscritos* insinúa y elude al mismo tiempo. Esta «raíz metafísica» constituye, según Mayz, el fundamento originario de la alienación y es anterior a sus condiciones económicas y sociales. En busca del significado y la trascendencia de esta supuesta raíz, nuestro autor realiza un penetrante examen del concepto de alienación en Heidegger, tomando como base la filosofía de *Ser y tiempo* y la que el mismo filósofo desarrolla posteriormente en torno al concepto de «historia del ser».

---

* *Revista Venezolana de Filosofía*, Caracas, n° 14-15, 1981, pp. 139-155.

1 Ambas ponencias fueron editadas por Monte Ávila Editores, con los mismos títulos. E. Mayz Vallenilla, *Del hombre y su alienación*, Caracas, 1968 – E. Vásquez, *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger*, Caracas, 1969.

Por su parte, Vásquez, uno de nuestros mejores estudiosos del marxismo, refuta el punto de vista de Mayz y sostiene que los factores económicos y sociales son, en Marx, los únicos puntos referenciales, obligados e indispensables, del concepto marxista de alienación.

Las dos ponencias merecen nuestra atención. Representan, dentro de la bibliografía filosófica venezolana, los primeros ensayos serios de discusión sobre un tema de palpitante actualidad. Están pensados y escritos, además, con gran altura teórica y suscitan en torno al tema reflexiones y perspectivas de indudable interés. Independientemente de sus enfoques contrapuestos, y del juicio que puedan merecer, ambos trabajos constituyen un material de gran utilidad para todo el que quiera profundizar en la temática de la alienación.

En la presente nota nos limitamos a examinar los enfoques contrapuestos de Mayz y de Vásquez sobre el significado marxista de la alienación. Dejamos para otra oportunidad el comentario de sus puntos de vista sobre el mismo concepto en Heidegger.

LA RELACIÓN MARX-HEIDEGGER

¿Tiene sentido auspiciar un acercamiento de las filosofías de Marx y Heidegger? ¿Existe entre ambos pensadores algún tipo de coincidencia, aparte del tratamiento de ciertos temas que son, desde mucho, peculio general de la filosofía moderna y contemporánea?

Son conocidas las respuestas que los filósofos marxistas han dado regularmente a estas preguntas. La posibilidad de una coincidencia resulta imposible. Heidegger no sólo representa una corriente ideológica completamente extraña a la filosofía de Marx, sino enemiga de los ideales teóricos y prácticos que propugna dicha filosofía. Toda aproximación al pensamiento de Heidegger, por el lado marxista, no puede ser sino crítica y destinada a descubrir su carácter místico, irracional y reaccionario.

Menos conocidos son los intentos de aproximación que, en sentido inverso, han realizado los seguidores de Heidegger. En los años de esplendor de la filosofía de la existencia el interés por el marxismo puede declararse inexistente. Dentro del orbe intelectual de *Ser y tiempo*, la filosofía de Marx ni siquiera es mencionada. En el parágrafo 10

de la obra, al realizar Heidegger el deslinde de su «analítica existenciaria» respecto de otras concepciones antropológicas, se alude a Dilthey, Bergson, Scheler, a la filosofía de la vida, a la antropología filosófica, a la psicología y la biología, sin que aparezca para nada, como punto de referencia o de contraste, el nombre de Marx. Pero tampoco aparece en el importante capítulo VI (II sección) de la misma obra, en donde se discute el problema de la historicidad del *Dasein.* Los interlocutores son allí Rickert y Windelband, es decir, los pensadores de la Escuela de Baden, y en un lugar especial Guillermo Dilthey. La ausencia del nombre de Marx en un capítulo dedicado al tema de la historia es un indicador suficiente para medir la importancia concedida a su pensamiento. Recordemos, para mayor abundamiento, que todavía Sartre en 1943, en *El ser y la nada*, despacha tranquilamente a la filosofía marxista, en unas pocas líneas, con el argumento de que es un exponente calificado del espíritu de seriedad.

Por supuesto, una aproximación a Marx desde la perspectiva de la primera filosofía de Heidegger resultaba y resulta posible, pero es fácil anticipar su propósito. En *Ser y tiempo* (en relación con el tema de la comprensión del ser), Heidegger desarrolla una nueva concepción del hombre, bajo el título de «Analítica del *Dasein*». Su tesis es que, a partir de esta analítica, se impone una revisión de las diferentes doctrinas antropológicas, por considerar que desarrollan una concepción inadecuada del ser del hombre. Sin duda, hay que suponer que entre estas doctrinas se incluía implícitamente al marxismo. Por lo tanto, la aproximación a Marx, desde *Ser y tiempo*, sólo podía y puede ser crítica, destinada a poner de manifiesto las limitaciones de la concepción materialista (naturalista) del hombre.

Otro tipo de acercamiento es el que se ha producido, en tiempos más recientes, desde cada una de las tendencias contrapuestas. Lukács, por ejemplo, quien en *El asalto a la razón* se pronuncia violentamente contra la filosofía de Heidegger, ha reconocido en ella, posteriormente, «una crítica romántica al capitalismo». En su *Estética* subraya igualmente la importancia de la exégesis heideggeriana de la cotidianidad, aunque la valora negativamente. Otros exegetas marxistas, Schaff, Kosik, Goldmann, etc., se han acercado también a Heidegger y han reconocido la trascendencia de algunos de sus temas existenciales, aunque no su tratamiento y soluciones. En general,

puede decirse que, por el lado marxista, la valoración negativa de la filosofía de Heidegger se ha mantenido sin interrupción, no obstante algunas concesiones.

Por el lado de los seguidores de Heidegger, la aproximación al marxismo se ha buscado, sobre todo, a partir del ensayo *Carta sobre el humanismo*. La importancia de este ensayo, sin embargo, hay que verla en función de la «teoría de la historia del ser», que Heidegger desarrolla en ella y elabora fatigosamente en su obra posterior. Esta teoría, como es sabido, representa una concepción metafísica de la historia completamente alejada de la visión marxista. El diálogo fructífero con el marxismo, al que alude Heidegger en la *Carta*, sólo lo es si se aceptan los supuestos de su teoría de la historia, lo cual, además de difícil, resulta totalmente estéril.

Estas breves consideraciones preliminares son convenientes para situar la posición de Mayz sobre el significado de la alienación en el pensamiento de Marx. En contra de lo que parece establecido, a saber, la separación irreconciliable de marxismo y existencialismo, Mayz piensa que *Ser y tiempo* constituye una base adecuada para reinterpretar el concepto marxista de alienación en su fundamento más original. A este respecto señala:

> Dentro de la formulación heideggeriana, no sólo se adivina una intención que tiende a resumir el problema de la alienación en un ámbito de cuestiones mucho más amplias que aquellas donde Marx lo insertaba —regidas fundamentalmente por interés económico—, sino, a la vez, un claro intento de confrontar la posibilidad de su factible superación dentro de un marco de meras variaciones fácticas (*Del hombre y su alienación*, p. 11).

Para Mayz —y esto constituye el aspecto central de su planteamiento—, la posibilidad de reinterpretar el concepto marxista de alienación, desde la perspectiva de Heidegger, no es una operación artificial o caprichosa, sino el desarrollo de una reflexión que está avalada por la misma concepción marxista de la alienación, cuando uno es capaz de descubrir en ella «las raíces metafísicas que la sustentan». Estas raíces metafísicas las ve Mayz:

> en las características antropológicas mediante las cuales, Marx mismo —en múltiples pasajes y sitios de su obra— piensa determinada la más íntima y peculiar esencia del hombre: su finitud y radical menesterosidad, valga decir, su estructura óntico-ontológica de ser necesitado.

Según Mayz, Marx adopta una actitud evasiva ante su propio planteamiento:

> ...entrando en conflicto aquellas características esenciales del hombre —que actúan como raíz y fundamento del fenómeno de la alienación— con el ímpetu reformatorio y político que anima su propio pensamiento, es posible notar que Marx se inclina entonces hacia una suerte de ocultamiento o desvirtuación de semejantes raíces, negando de hecho las propias raíces que sustentan su concepción antropológica, o transformándolas de manera radical, en aras de una expresa utopía. Surge así —como veremos— un haz de abisales problemas sobre la esencia y determinación ontológica del hombre, debatiéndose entre ellos el pensamiento marxista, no siempre revestido de total lucidez y coherencia en los análisis. Hacer resaltar esto —mostrando los supuestos que configuran su concepto del hombre y le confieren su auténtico sentido metafísico al fenómeno de la alienación— es justamente el propósito que persiguen las siguientes reflexiones (ob. cit., p. 37).

Este pasaje constituye un buen resumen de la posición de Mayz. Suscita también las primeras objeciones. En primer lugar, uno no sabe por qué Mayz entiende como «raíz metafísica» y «finitud» el hecho de que el hombre sea un ser necesitado, un ser que posee necesidades, un ser vivo. Tampoco resulta muy convincente la sospecha de que Marx «se inclina hacia una suerte de ocultamiento o desvirtuación de semejantes raíces». Esto, francamente, carece para nosotros de todo sentido. Desde luego, hay que tener en cuenta que la intención de Mayz, como lo expresa en el capítulo II de su libro, no es llevar a cabo una exposición más del concepto marxista de alienación, según ciertas pautas establecidas por la hermenéutica, sino un diálogo crítico

y abierto con Marx y con los supuestos latentes, mas no aclarados, de su concepción antropológica.

LAS RAÍCES METAFÍSICAS DEL CONCEPTO MARXISTA DE ALIENACIÓN

Después que en el capítulo I de su libro Mayz ha expuesto y resumido el concepto de alienación, tal como Marx lo desarrolla en los *Manuscritos*, inicia en el capítulo II aquel diálogo sobre el fundamento al que hemos hecho referencia: su primera afirmación es que la alienación se funda en un rasgo consustancial a la existencia humana: su ser natural.

> Como ser natural —señala Mayz—, esto es, como ser corpóreo, sensible, objetivo, el hombre se encuentra condenado a existir en el modo de un ente pasivo, condicionado, limitado. Esta condición traduce la finitud que determina esencialmente a la existencia humana (ob. cit., p. 36).

Esta finitud, según Mayz, constituye

> el suelo nutricio y el horizonte metafísico en el cual se enraíza la condición alienada del hombre y es a partir de ella —en cuanto ingrediente fundamental de la esencia o naturaleza del ente humano— que brotan y se originan todos los rasgos concomitantes que configuran el perfil de la alienación como fenómeno que afecta el comportamiento de aquel ente (ob. cit., p. 37).

Estos textos de Mayz presentan lo que antes ha llamado «la raíz metafísica de la alienación». Con este nombre se expresa la idea de que el fundamento de la alienación no hay que buscarlo en factores sociales y económicos, sino en la misma estructura ontológica que caracteriza al ser del hombre. Esta estructura está signada por la finitud. Lo que Mayz entiende por finitud es la situación radical de un ente que no es autosuficiente y se ve obligado a realizar su propio ser «fuera de sí». Sólo un ente de esta estructura de ser, un ente que no es ori-

ginariamente «en y por sí», puede y debe necesariamente alienarse. La raíz última de la enajenación del hombre, es decir, del extrañamiento de sí mismo, se encuentra en el hecho de que no es una sustancia en el sentido cartesiano del término, un ser que «nihil indiget ad existendum».

El problema de esta idea básica de la concepción de Mayz surge, claro está, al intentar descubrirla y legitimarla en la filosofía de Marx. No hay duda de que en este intento, como señalará Vásquez en su crítica, Mayz se ve obligado a someter los textos de Marx a un forzamiento que difícilmente consienten y a situarse fuera completamente del punto de vista teórico de Marx. El que esto sea, como cree Mayz, una salida obligada para poder entender lo que él llama «el fondo abisal» en que se sustenta la concepción de Marx o una mixtificación de la perspectiva antropológica marxista, es algo que traslucirá en la crítica que realiza Vásquez.

Señalemos ahora que Mayz intenta legitimar su punto de vista apoyándose en tres lugares de la obra de Marx. En primer lugar, en la doble definición del hombre como «ser natural objetivo» y como «ente natural humano», que Marx esboza en el «Tercer Manuscrito», al comienzo de la crítica a la dialéctica hegeliana. En segundo lugar, en ciertos pasajes del comentario crítico que hace Marx, en sus *Notas de lectura*, a ciertas ideas de Mill. Por último, Mayz recurre, para reforzar su punto de vista, a la exposición de la «acumulación originaria» que Marx desarrolla en *El capital.*

A grandes rasgos, la argumentación central de Mayz se puede resumir como sigue.

La concepción antropológica de Marx descansa sobre dos ideas centrales. La primera se expresa en su definición del hombre como ser natural; la segunda, en su definición del hombre como ser social. Según la primera, el hombre debe satisfacer sus necesidades vitales en la naturaleza y, en este sentido, es un «ser pasivo, condicionado, limitado». De acuerdo con la segunda, el hombre es un ser que necesita la colaboración del semejante para existir y realizarse como hombre. Esta segunda peculiaridad esencial es la base sobre la que surge el intercambio como primera forma de la producción social. Ahora bien, según Mayz, lo que Marx descubre y destaca en el intercambio es el egoísmo y la voluntad de poder de los productores.

El intercambio, por tanto, es la negación de aquel ser y conciencia genéricos que Marx considera como el rasgo social del hombre. Mas, siendo así, ¿cómo hay que explicar entonces el hecho paradójico de que siendo el hombre un ser genérico, un ser que tiende y aspira a la confraternidad social con el semejante, realice el intercambio bajo la forma de la violencia, el odio, la astucia, es decir, la separación entre los hombres? ¿De dónde procede esta alienación de lo que se ha establecido como la determinación más peculiar del hombre: su ser y conciencia genéricos? Marx, como es sabido, apela a la imperfección del sistema económico que regula la vida social del hombre; en tal sentido, un cambio de dicho sistema produciría la institución y realización de la conciencia genérica y una relación de amor y altruismo entre los hombres. Mas, ¿qué ocurre con aquel otro rasgo ontológico que el propio Marx ha reconocido, en una forma prioritaria, como esencial al hombre: su ser pasivo, condicionado y limitado? ¿Debe considerarse como un rasgo originario y permanente o como un rasgo derivado? ¿Produce la imperfección del sistema económico o es una consecuencia de éste? Si se trata de lo segundo, ¿cómo se explica dicha imperfección? Si es lo primero, ¿por qué no es tenido en cuenta? Lo que Mayz observa en el planteamiento de Marx es, pues, un cabo suelto que no resulta atado por el sistema. Marx reconoce la finitud y radical menesterosidad del hombre como un rasgo esencial de su estructura ontológica, y este rasgo, al parecer, no es tenido en cuenta en el momento de abordar el análisis de la forma original del intercambio y de sus posibles formas ulteriores. Según Mayz, en este punto, el «ímpetu reformatorio y político» de Marx habría prevalecido sobre la consideración de sus propias premisas antropológicas. Esto lo habría inclinado hacia «una suerte de ocultamiento o desvirtuación» de semejantes premisas. En todo caso, sea cual sea el motivo, lo que afirma y sustenta Mayz es que un diálogo sincero con Marx no puede pasar por alto esta especie de incongruencia que se observa en su concepción antropológica. La reflexión sobre la antropología de Marx debe detenerse en este punto y ahondar sin temor a las consecuencias. Este ahondamiento es posible a partir de Heidegger. La filosofía de Heidegger, en efecto, ha hecho de la finitud humana el tema central y la preocupación dominante. Tomarla como hilo conductor de un diálogo con Marx parece, por tanto, plenamente justificado.

LA REFUTACIÓN DE VÁSQUEZ

La respuesta de Vásquez al planteamiento metafísico de Mayz se inicia con una refutación de la interpretación que hace J. Calvez[2] del capítulo XXVI de *El capital*: «La acumulación primitiva». La razón, según Vásquez, es que Mayz comete el mismo error que Calvez al invocar, para explicar el surgimiento del capitalismo, un fundamento extraeconómico y extrasocial, supuestamente más originario. Igualmente, al sostener, en forma parecida, que este supuesto fundamento «sacude y estremece» toda la construcción del racionalismo económico de Marx.

Señalemos, por nuestra parte, que, pese a las coincidencias posibles, el fundamento extraeconómico aducido no es el mismo en Calvez y en Mayz. El primero lo encuentra en la expresión biológica y psicológica de la violencia y la voluntad de poder; Mayz, en cambio, entiende estos mismos factores como expresión de la estructura ontológica finita del hombre.

¿Cuál es, según Vásquez, el error imputable a la interpretación de Calvez? En primer lugar, el haber aislado la violencia y la voluntad de poder de las condiciones históricas, sociales y económicas en las que Marx las sitúa. Vásquez aclara con penetración:

> La violencia, como categoría puramente psicológica, o como expresión de relaciones interhumanas no crea absolutamente nada, no transforma la realidad, no la convierte en una realidad distinta de lo que dicha realidad es (*En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger*, p. 10).

Al realizar esta abstracción gratuita, es decir, al separar la violencia y la voluntad de poder de las condiciones sociales y económicas en las que se hallan insertas, se pasan por alto los verdaderos motivos de la exégesis de Marx y toda la interpretación del capítulo XXVI queda distorsionada.

Ante todo, Calvez no enfatiza suficientemente que la introducción de la violencia en la gestación del capitalismo tiene, en la

2 J. Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus, Madrid, 1962.

exégesis de Marx, el propósito de refutar la tesis de los historiadores burgueses, que ven en aquella gestación simplemente la expresión de virtudes burguesas: ahorro, trabajo, inteligencia, etc. En segundo lugar, según Vásquez, Calvez olvida que la violencia tiene un fundamento económico. La exposición de Marx brinda suficientes testimonios para poder avalar esta interpretación. Vásquez se limita a enumerarlos. El acto de violencia que representa, por ejemplo, la expropiación de las tierras campesinas por parte de los señores feudales ingleses, está determinado, como señala Vásquez citando a Marx, por «el florecimiento de las manufacturas laneras de Flandes y el alza consiguiente del precio de la lana», lo que «determina que la nueva aristocracia transforme la tierra de labor en terreno de pastos para ovejas». Lo que subraya Vásquez, con ésta y otras citas, es que la violencia y el abuso de poder se ejercen en el marco de una sociedad sacudida por una transformación económica y que, por lo tanto, como cae por su propio peso, la violencia y la voluntad de poder son factores motivados y no motivantes. No son la simple voluntad de poder y la violencia las que impulsan a los hombres que hacen surgir el capitalismo, sino la condición social de éstos, el que sean terratenientes, comerciantes, nobles, entrecruzados contradictoriamente en una nueva estructura económica y social.

¿Cuál es, según Vásquez, el error similar que comete Mayz en la interpretación del mismo fenómeno de la acumulación? Hemos indicado antes que la diferencia entre Calvez y Mayz, no obstante sus coincidencias, es que Mayz propone una interpretación ontológico-existenciaria de la violencia, cuyo fundamento sitúa en la estructura metafísica finita del ente humano. Vásquez, sin duda, advierte esta diferencia. Al comienzo de la página 34 de su libro señala: «nada menos metafísico que la cría de ovejas» (lo que evidentemente es cierto si uno tiene en cuenta quiénes eran los criadores). Unas páginas después, Vásquez precisa claramente su posición:

> En las páginas que hemos escrito anteriormente es manifiesto que no puede hablarse de violencia y voluntad de poder del hombre, sino de violencia y voluntad de poder de ciertos hombres movidos por intereses económicos muy precisos y determinados y con objetivos muy claramente delimitados. En el

> ejemplo que nos va a ocupar ahora veremos que, en nuestra opinión, se comete el mismo error al tomar «estructuras eternas» liberadas de todo contenido material (ob. cit., p. 35).

Para Vásquez, en efecto, el error de Mayz consiste en separar (y eternizar, cosificar) constantes fácticas de la manera como ellas aparecen en la realidad histórica. La necesidad, el trabajo, son para Marx constantes que determinan un cierto modo insuperable de la relación del hombre con la naturaleza (esta relación, por ejemplo, no puede ser nunca la que llevaría a cabo un ángel). Pero lo que en cada caso son y representan dichas constantes está determinado por la formación histórica a la que pertenecen. Lo que Vásquez, por lo tanto, viene a recordarnos (a recordarle a Mayz, en primer término) es el principio dialéctico, hegeliano y marxista, de la relación esencia-fenómeno, forma-contenido. Cuando las formas son consideradas por abstracción de los contenidos y de los modos fenoménicos de manifestarse (de sus modos concretos de existencia), entonces se convierten en universales vacíos, en entidades abstractas que lo explican todo en la medida en que no explican nada. Además, dicha separación tiene como efecto la fijación invariable de la forma y, en este sentido, la visión del proceso histórico como eterna repetición de lo mismo.

Este doble resultado, extraño totalmente al pensamiento de Marx, es el que arroja el planteamiento de Mayz en la medida en que refiere las «constantes fácticas» del existir humano (las bases materiales), no a los contenidos socio-históricos a los que se hallan indisolublemente unidos, sino a una estructura ontológico-trascendental que se erige como primer fundamento. Esta referencia pone en práctica un ideal de fundamentación, inspirado por *Ser y tiempo*, según el cual la estructura ontológica constituye un *a priori* permanente de los contenidos concretos de la realidad humana. Es decir, tales contenidos concretos deben ser referidos a dicho *a priori* para ser comprendidos y explicados.

Ahora bien, este *a priori* ontológico, que Mayz atribuye al pensamiento de Marx (a su idea del hombre como ser natural), es lo que es objeto de la crítica de Vásquez, en una forma que estimamos correcta. En efecto, recordemos una vez más que, según Mayz, el hombre

como ser natural (como ser corpóreo, sensible, objetivo) se encuentra condenado a existir en el modo de un ente «pasivo, condicionado, limitado». Esta condena, según Mayz, testimonia la abisal y tenebrosa finitud que aqueja al hombre y determina su modo deficitario de ser social (genérico), tal como se revela en el intercambio. Es precisamente este concepto de finitud, que utiliza Mayz, el que Vásquez critica. En primer lugar, señala Vásquez: «El hecho de que el hombre tenga necesidades y trabaje para satisfacerlas es justamente lo que lo hace ser existente, lo que denota la existencia auténtica y no es un defecto o una falla» (ob. cit., p. 36). Esta idea la expone el propio Marx en los *Manuscritos,* al definir al hombre como «ser natural, objetivo». En contra de lo que opina Mayz, la necesidad, la limitación, el ser condicionado son los rasgos que determinan la objetividad de todo ser, incluido el hombre. En segundo lugar, Vásquez apunta:

> La inclusión del hombre en la categoría de lo finito, en oposición al ser infinito, absoluto, independiente y autónomo, el cual es considerado como ser verdadero y real, es una oposición establecida por la teología y recogida por la filosofía especulativa (ob. cit., p. 40).

La concepción materialista «acepta la finitud y la menesterosidad, pero ve en ellas las características del ser verdadero» (ob. cit., p. 41). Por último, Vásquez agrega que para el materialismo no hay separación tajante entre finitud e infinitud. En la concepción dialéctico-materialista de la historia interviene lo finito y limitado, en cada momento dado, pero también lo infinito como progresión y avance por encima de los límites nunca definitivos, siempre provisionales.

Sobre la base de estas observaciones relativas al significado dialéctico de finito-infinito, en las que yo observo acaso una confusión entre infinito y «progresión indefinida» (que es una forma de la finitud), Vásquez concluye que no es la estructura ontológica finita del hombre, ni su raíz abisal y tenebrosa, la que produce su deshumanización y alienación, sino «la división del trabajo que parcela y mutila a los hombres por efecto del sistema capitalista». «El sistema no le permite satisfacer total y humanamente dichas necesidades y, consecuentemente, no permite el desarrollo total del hombre» (ob. cit., p. 39).

Esta conclusión de Vásquez no parece, a primera vista, tener en cuenta el problema planteado por Mayz y la orientación de su discurso. En efecto, en la medida en que el sistema capitalista, como organización social de las fuerzas productivas, es un sistema creado por el hombre, ¿dónde buscar, entonces, la raíz o el fundamento de su imperfección como fuente de la alienación? Mayz podría argumentar que Vásquez cierra la cuestión en el punto en que precisamente debe ser abierta. Vásquez pone en el capitalismo el fundamento de la alienación del hombre, pero parece olvidar que es el hombre el que crea el capitalismo.

Si el trabajador y el burgués alienan su esencia genérica por causa del sistema económico, éste, como producto del hombre, remite a una alienación más originaria. Visto desde otro ángulo: si el capitalismo es un sistema alienante (deshumanizante, violento, empobrecedor de la dignidad del hombre), pero creado por el hombre, entonces la raíz primera de la alienación hay que buscarla en la estructura ontológica del hombre. Esta estructura, según Mayz, es la finitud como limitación, pasividad y dependencia. A partir de ella resulta explicable por qué el ser y la conciencia genéricos del hombre, en el intercambio, resultan distorsionados por el egoísmo y la voluntad de poder.

Preguntemos: ¿resulta explicable? Detengámonos en este interrogante, cuya respuesta afirmativa implica la exactitud de estas dos premisas previas: que Marx entiende el intercambio a partir del egoísmo y la voluntad de poder, y que Mayz ha explicado verdaderamente la relación entre alienación, intercambio, egoísmo, a partir del concepto de finitud.

En cuanto a lo primero, Mayz se apoya en ciertos textos de las *Notas de lectura** de Marx. El uso probatorio que Mayz hace de estos textos puede ser discutido desde varios puntos de vista. En primer lugar, Mayz no parece tener en cuenta que las *Notas* están animadas por un intento de crítica a las premisas de la economía política clásica. Para sus representantes, como señala Marx:

> ...la economía política capta al ser común del hombre, o su esencia humana que se afirma en hechos, su complementación

---

* El autor se refiere aquí a los *Grundrisse.*

> para la vida genérica, para la verdadera vida humana, en la forma del intercambio y del comercio. La sociedad, dice Destutt de Tracy, es una serie de intercambios recíprocos. Ella es justamente este movimiento de la integración recíproca. La sociedad, dice Adam Smith, es una sociedad mercantil.

Lo que Marx quiere decir es que los economistas clásicos sucumben al error —que Marx subrayará en todas sus críticas— de considerar a la sociedad capitalista, fundada en el intercambio, como la expresión natural de la esencia del hombre. En este sentido es que, tanto James como Smith, parten del supuesto de que el hombre sólo produce para tener, que el egoísmo es la causa y el fin de la producción. Precisamente son estas premisas las que Marx critica en sus *Notas de lectura*. El hecho de que esta crítica la realice mediante el concepto de alienación le permite concluir que la sociedad del intercambio y de la propiedad privada, lejos de ser la manifestación natural del ser del hombre, representa su más absoluta negación. Los textos de Marx, aducidos por Mayz, deben ser considerados precisamente a partir de esta óptica. Pretenden mostrar cómo en la sociedad del intercambio, fundada en la propiedad privada, se distorsionan las necesidades y el sentido genérico de las relaciones humanas.

Al no tener en cuenta Mayz que el objetivo de Marx es la crítica de las premisas antropológicas de la economía política, comete el mismo error que Marx atribuye a los representantes de dicha economía. Mayz, en efecto, se empeña en sostener que el egoísmo y la voluntad de poder son el fundamento del intercambio capitalista. En realidad, lo que nos dice Marx es que son su efecto. Es decir, establecido o dado por supuesto dicho régimen de producción, las necesidades humanas, socialmente condicionadas, adquieren una cualidad que nada tiene que ver con su naturaleza original. Mayz cita un texto capital de las *Notas*, pero, a nuestro juicio, no lo interpreta adecuadamente. En él dice Marx que en las relaciones de producción, anteriores al surgimiento de la propiedad privada y su tipo de intercambio, la necesidad es para cada hombre el límite de su producción. Aparecido el régimen de la propiedad privada y del intercambio fundado en ella, aquella relación se invierte. «Así, pues —señala Marx—, en tanto que en la primera relación la necesidad es la medida de la producción, en

la segunda relación la producción o, más bien, la posesión del producto, es el grado en que pueden satisfacerse necesidades». Observemos, además, que en las *Notas*, como en los *Manuscritos*, Marx «realiza el concepto» de intercambio y no una explicación de su génesis histórica. Pero, justamente, una de las premisas teóricasde Marx, cuando aborda el problema de la génesis, es la exclusión de toda causa o fundamento trascendental. Ninguna deficiencia innata de la naturaleza humana, sea de tipo biológico u ontológico, sirve para entender el surgimiento del capitalismo y de su forma específica de intercambio. Por tanto, en la interpretación de Mayz hay, ante todo, una falla hermenéutica: en la serie de conexiones fundantes que establece entre alienación, intercambio, egoísmo, ser natural y finitud, hay un paso no discutido con Marx, un paso que deja fuera de toda consideración crítica lo específico de la interpretación marxista del surgimiento del capitalismo, a saber, el rechazo de cualquier concepto de naturaleza humana entendida al margen de la historia y de la sociedad.

En cuanto a la segunda premisa del planteamiento de Mayz: la tesis de que la finitud del hombre explica su alienación, además de lo observado por Vásquez hay que decir todavía lo siguiente.

En primer lugar, que al referirse a la pasividad, limitación y condicionamiento del hombre, como ser natural, lo que en realidad piensa Marx es una contraposición con las concepciones antropológicas espiritualistas, en particular, con la hegeliana. No está, pues, en la óptica de Marx el uso especulativo del concepto de finitud, como determinación real del ser del hombre, sea que se le compare con un ser infinito o con el mero pensamiento de su perfectibilidad absoluta. Pero, además de esto, lo que hay que observar en el planteamiento de Mayz es que su intento de explicar la voluntad de poder, la violencia, el egoísmo, etc., apelando al recurso de la finitud humana, constituye una pseudoexplicación que no aclara nada. Si digo que el hombre es un ser natural, obligado a salir de sí, porque es finito, no explico en absoluto por qué es un ser natural. Digo simplemente que es una lástima que el hombre no sea Dios. El concepto de finitud, en la forma no dialéctica, no hegeliana, con que lo emplea Mayz, es decir, como mero ser deficiente, es un ejemplo del concepto de «mala finitud». Pero, en segundo lugar, hay que decir también que a partir del concepto de «ser natural», entendido según Mayz como «ser limitado,

pasivo y condicionado» y, en este sentido, finito, no puede pasarse inmediatamente al concepto de ser alienado; se pasa, cuando más, al concepto marxista de objetivación, en el sentido dúplice, activo y pasivo, de que el hombre está en relación con objetos. Pero estar en relación con objetos —un ente que por naturaleza está en relación con objetos— no significa estar extrañado de sí, todo lo contrario. Por último, debemos volver a la relación Marx-Heidegger. Si bien Mayz, al final del capítulo II de su libro, afirma que un esclarecimiento del elemento de finitud que subyace en la concepción antropológica marxista y su concepto de alienación hay que buscarlo en la «analítica existenciaria» de Heidegger, yo personalmente no logro ver en la exposición que hace Mayz de dicha analítica ningún esclarecimiento de la doctrina de Marx. Veo, eso sí, un penetrante examen del concepto de alienación en *Ser y tiempo*.

EL TEMA DE LA ALIENACIÓN EN LA FILOSOFÍA VENEZOLANA (II)*

LA POLÉMICA MAYZ-VÁSQUEZ SOBRE LA ALIENACIÓN EN HEIDEGGER

Los capítulos III, IV y V del libro de Mayz, *Del hombre y su alienación*[1], están dedicados a la exégesis del concepto de alienación en la filosofía de Heidegger; el VI y último, al problema de la posible superación de la alienación. El capítulo III establece el carácter contemporáneo de la alienación, de acuerdo con el ensayo de Heidegger *Carta sobre el humanismo*; el V estudia su significado en la segunda filosofía de Heidegger; por último, el capítulo VI contiene un análisis del concepto heideggeriano de técnica y un conjunto de reflexiones sobre el tema, ya indicado, de la superación de la alienación.

Sobre la relación Heidegger-Marx hicimos ya, en nuestro primer comentario de la polémica Mayz-Vásquez, algunas reflexiones críticas. Aquí queremos insistir, sobre todo, en el hecho de que Mayz acepte acríticamente la breve caracterización que Heidegger ofrece del marxismo en la *Carta sobre el humanismo*. Sabemos que esta caracterización es muy discutible, como no lo ignora Mayz, porque está pensada desde la teoría heideggeriana de «la historia del ser»; además, porque establece una interpretación completamente arbitraria del concepto marxista del materialismo. Heidegger cree descubrir en la filosofía de Marx, por lo que se refiere a su visión materialista, un testimonio doxográfico de la nueva patencia del ente que, dentro de la historia del ser, es característica del mundo contemporáneo: la manifestación del ente como «material del trabajo». Esta manifestación, distinta de la que se produce en Grecia (ente como *Anwesend*) y en la época moderna (ente como *Objekt*), constituye el rasgo fundamental

---

* *Revista Venezolana de Filosofía,* Caracas, n° 17, 1983, pp. 53-83.

1 E. Mayz, *Del hombre y su alienación*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1969. Las citas están tomadas de esta edición.

de nuestro mundo y halla su culminación extrema y acabada en el fenómeno de la técnica.

Desde luego, esta interpretación sirve mucho más para entender a Heidegger que a Marx. Desde una perspectiva marxista no es sino una ideología inaceptable, de corte teológico, que falsea el sentido profano y humano de la historia con la introducción de un fundamento absoluto y trascendente. Pero, aparte de esto, hay que preguntarse si la interpretación que hace Mayz de los textos heideggerianos sobre Marx es correcta.

En efecto, el nombre de Marx aparece en la *Carta* en relación con el tema de la *Heimatlosigkeit* (la falta de suelo patrio), que Heidegger ha introducido poco antes a partir de un poema de Hölderlin. La falta de patria, el carácter apátrida del hombre europeo, y en concreto, del alemán, consiste en «el olvido del ser». De inmediato afirma Heidegger que lo que Marx ha reconocido, siguiendo a Hegel, como *Entfremdung* (alienación) tiene sus raíces en la «falta de suelo patrio» del hombre contemporáneo. Esta última afirmación significa que Heidegger está pensando el concepto marxista de *Entfremdung* desde la perspectiva de la *Heimatlosigkeit* y, en este sentido, como «extranjerización», es decir, alejamiento, destierro, del suelo patrio que constituye el Ser. Esto aclara el sentido de lo que dice a continuación: «Por cuanto Marx al experimentar la alienación alcanza a introducirse en una dimensión esencial de la historia, la visión marxista de la historia supera la restante historiografía». Heidegger quiere decir: por cuanto Marx, con su concepto de alienación testimonia la *Heimatlosigkeit* y ésta viene determinada por la historia del ser, la concepción marxista de la historia «alcanza a introducirse en una dimensión esencial de la historia», es decir, en la dimensión de la historia del ser como fundamento del «olvido».

Mayz, por el contrario, interpreta el texto de Heidegger en estos términos:

> Mas lo que esta visión de la historia [la visión marxista] tiene de predominante sobre las otras no se reduce simplemente a las presuntas virtudes que pueda exhibir para interpretar y esclarecer los hechos del pasado, a su fundamentación filosófica o a su valor teorético, sino al hecho de haberse convertido

> —justamente por aquella dimensión esencial de la historia que parece expresar objetivamente— en un instrumento de praxis y de lucha mediante la cual millones de seres humanos, a la altura de nuestro tiempo, orientan su existencia (p. 59).

Esta interpretación de Mayz no es más que el resultado de su empeño por encontrar, sea como sea, un vínculo entre Heidegger y Marx. Y, sin duda, lo encuentra, pero no en el sentido de Heidegger, que entiende como «dimensión esencial» de la concepción marxista de la historia el tema de la «historia del ser», sino en el sentido marxista en donde la «dimensión esencial» sí justifica la praxis y las luchas del hombre contemporáneo. Heidegger atribuye a Marx, como atribuye también a Nietzsche, Hölderlin, Rilke, etc., un papel documental de su propia visión metafísica de la historia. Además, interpreta a Marx desde una perspectiva de la que Marx no tiene conciencia, como los héroes hegelianos no la tienen del significado espiritual de sus actos y sus obras.

Este mismo esfuerzo de Mayz por hacer coincidir a Heidegger y Marx se manifiesta en su interpretación de estos dos textos de la *Carta*:

> a) La esencia del materialismo no consiste en la aseveración de que todo es materia, sino más bien en una determinación metafísica, según la cual todos los entes aparecen como material del trabajo.
>
> b) La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la Técnica, sobre la cual, es cierto, se escribe mucho pero se piensa poco.

Mayz extrae de estos textos dos afirmaciones fundamentales. La primera es que la técnica, entendida como «trabajo técnico», constituye el lugar desde donde debe aprehenderse la esencia y los rasgos constitutivos de la visión materialista; la segunda, que el trabajo como trabajo técnico, es aquello de lo cual deriva la alienación del hombre.

La doble idea de que la técnica, pensada como trabajo técnico, es el lugar para aprehender la esencia del materialismo y, en segundo

lugar, que el trabajo, como trabajo técnico, sea la causa de la alienación, puede sostenerse como doctrina de Marx pero no de Heidegger. Aceptado el supuesto —que Mayz por cierto no demuestra— de que Heidegger y Marx piensan lo mismo con el término *Entfremdung*, lo que Heidegger dice en los textos citados es algo distinto de lo que presupone Mayz. Heidegger no establece ningún vínculo original entre técnica y trabajo técnico. Como señala expresamente en su ensayo *La pregunta por la técnica*, esta vinculación, desde luego correcta, no alcanza a comprender la esencia de la técnica porque es una mera interpretación instrumental de ella. La técnica —como Mayz precisará posteriormente— debe ser vista en conexión con el fenómeno del «desvelamiento», de la verdad, y en este sentido con la «historia de la metafísica» como historia del «olvido del ser». Es también a partir de este concepto de técnica, alejado totalmente de la idea usual de trabajo técnico, que hay que entender la idea de *Entfremdung*, es decir, la *Heimatlosigkeit* como olvido del ser. Mayz no desconoce nada de esto, todo lo contrario, pero el empeño de hacer coincidir a Marx y Heidegger incide una vez más en su interpretación. Este empeño, desde mi punto de vista, constituye un fracaso.

Sobre el concepto de alienación en *Ser y tiempo* (capítulo IV del libro que comentamos), la interpretación de Mayz tiene el mérito de mostrar lo que constituye su problema específico. En efecto, en aquella obra la alienación se identifica con el concepto de «existencia impropia» que Heidegger interpreta mediante el término «caída». La «existencia impropia» se caracteriza porque el hombre queda absorbido por el mundo y establece una comprensión de sí mismo a partir de los entes intramundanos. Esta comprensión implica la pérdida de la posibilidad de comprenderse a partir de su «poder ser sí mismo» o su «poder ser propio». Desde luego, esta teoría ontológica resulta interpretable desde el concepto antropológico de alienación (*Entfremdung*), que Heidegger introduce expresamente en el parágrafo 38 de su obra. En efecto, encontramos en ella el esquema teórico de la alienación como relación «ser otro-verdadero ser». Pero, como pone de relieve Mayz, esta posibilidad hermenéutica debe ser confrontada con la tesis, también de Heidegger, de que «la existencia impropia no expresa ninguna valoración negativa acerca de este modo de existir, ni menos una pérdida o degradación del ser del *Dasein*»

(p. 64); o, como señala el propio Mayz: «el no ser sí mismo funciona como una posibilidad positiva del ente que, curándose-de esencialmente, se absorbe en su mundo» (p. 64).

Sin duda, estos textos ponen de relieve un problema teórico que Mayz detecta correctamente. Se trata de que «el ser impropio» admite una interpretación en términos de alienación pero, al mismo tiempo, la excluye. ¿Hay que pensar, en todo caso, que lo que *Ser y tiempo* nos ofrece es un concepto de alienación cuyo esquema teórico no se ajusta a la doctrina propia de Hegel y Marx? ¿Vale la hipótesis de que Heidegger establece una relación entre «existencia impropia» y «existencia propia» al margen del concepto de alienación? ¿Qué relación existe entre la categoría de «modo», «modalidad», con la que Heidegger interpreta las formas posibles de la existencia, y el concepto de alienación?

Mayz no se detiene en estas preguntas; antes bien, saca de su exégesis la conclusión siguiente:

> La alienación constituye, antes que un fenómeno episódico provocado por circunstancias fortuitas o contingentes, un modo de ser esencial al *Dasein*, valga decir, una estructura constitutiva de su comportamiento, que diseña el perfil y la forma de existir cotidiano del hombre. No existe alienado el hombre porque un factor o una circunstancia «objetiva» —ajena o distinta al sujeto— provoque semejante característica, sino que toda alienación fáctica surge por cuanto el ser del hombre mismo —en tanto ser en el mundo— es ya o puede ser alienado por el mismo hecho de existir (p. 63).

En esta conclusión Mayz reitera el mismo punto de vista que ha sostenido en su análisis del concepto marxista de alienación. Podemos resumirlo de este modo: si el hombre se aliena fácticamente (por motivos económicos o de otra especie) es porque por esencia es un «ser alienado». El fundamento originario de la alienación o de las alienaciones fácticas hay que buscarlo en la misma estructura ontológica del ser del hombre. En el caso de Heidegger, este fundamento originario es, según Mayz, el «ser en el mundo cotidiano» entendido como un modo de ser permanente e insuperable del existir humano.

Al sostener que el hombre es un ser alienado por esencia, el concepto de alienación que utiliza Heidegger resulta incomparable con el que maneja Marx. El esquema teórico de la *Entfremdung* marxista no sólo implica que el hombre se aleja o distancia de su ser verdadero, sino que existe en contradicción con éste. En Heidegger este último significado no es tenido en cuenta. Refiriéndose a la «caída» nos dice:

> También se entendería mal esta estructura ontológico-existenciaria si se le quisiera dar el sentido de una mala y lamentable propiedad óntica, que quizás pudiera eliminarse en estudios más avanzados de la cultura humana. No se trata, pues, de que la noción heideggeriana de alienación sea más originaria que la marxista y en tal sentido fundamental, sino que se trata de otra noción que funciona en el marco de otros problemas filosóficos y antropológicos.

Esta hipótesis se refuerza todavía más en el capítulo V del libro de Mayz, dedicado a lo que éste llama «La alienación y sus raíces ontológicas». En este capítulo Mayz plantea el problema de la historia de esta alienación constitutiva, pero lo hace desde la perspectiva de la segunda ontología de Heidegger. Por eso pregunta si la historicidad que la «existencia impropia», es decir, de la existencia cotidiana absorbida por los entes, acontece a partir de las gestas humanas o, por el contrario, «está ligada al Ser, en tanto éste halla justamente el sitio de su irrupción en la existencia humana (*Dasein*)» (p. 65).

De acuerdo con las indicaciones de la *Carta sobre el humanismo*, Mayz acepta la segunda alternativa. Antes de exponerla, resume brevemente el nuevo significado que recibe la analítica del *Dasein* en la segunda ontología de Heidegger. Consiste en que «se abandona la perspectiva de la subjetividad», desde la que fueron tratados los caracteres existenciales del hombre y éstos son ahora referidos a una problemática ontológica centrada en el concepto de Ser. Bajo esta nueva referencia los elementos de juego en el concepto de alienación adquieren un nuevo significado: el *Dasein* es definido como «el ahí del ser», es decir, el «lugar en el que hace irrupción y se patentiza el Ser mismo y su verdad» (p. 67); la existencia impropia y la caída son caracterizadas a partir del fenómeno del «olvido del ser», que no hay

que interpretar como una ignorancia, sino como «una distracción e incuria» (p. 68); por último, el abandono al ente, la supeditación exclusiva a su verdad, ya no se entiende como una «huida» del «ser ahí propio», sino como una consecuencia del «olvido». Pero este «olvido» no es un hecho humano, sino un acontecimiento que tiene su origen en el ser mismo. Mayz dice: «el hombre no decide su destino, su destino viene decidido por el Destino del Ser» (p.70).

Ahora bien, si el destino del hombre se caracteriza por ser el único ente expuesto a la verdad del ser (a su patencia), pero sin que pueda decidir sobre las formas históricas de esta verdad (y la correlativa verdad del ente), ¿no significa esto que la libertad no existe para el hombre y que es incapaz de decidir por sí mismo sobre su alienación y desalienación? Mayz reconoce en su libro la vacilación con que Heidegger aborda estos interrogantes:

> Si en el plano de la consideración existenciaria es indiscutible la presencia de la libertad en el hombre —y el propio Heidegger así lo declara en forma reiterada— no es sin embargo claro para nosotros, al menos en nuestra visión actual del problema, cómo puede concebirse y entenderse semejante libertad desde la perspectiva ontológica en la que Heidegger desarrolla sus afirmaciones acerca de las relaciones del hombre con el ser (p. 71).

Resultan poco convincentes —como lo son también en Heidegger— las breves consideraciones que Mayz hace, después del texto citado, para buscar una salida al problema de la libertad. Ante todo, recuerda el significado que Heidegger adjudica al término en su ensayo *De la esencia de la verdad.* La libertad no significa lo que usualmente nos representamos: el libre hacer u omitir, la facultad de obrar y decidir, sino el acontecimiento del «acceso a la desvelación del ente como tal» (p.72). Pero la relación de fundamentación entre este significado ontológico y el que se refiere a la libertad de decidir no resulta aclarada.

En el fondo, el problema de la libertad, señalado por Mayz, es la expresión de otro problema mucho más complejo, a saber, el de la forma como Heidegger plantea en su ontología la cuestión de la relación originaria entre Ser, hombre y ente. *Ser y tiempo* resolvía esta

cuestión en la medida en que allí se trataba de descubrir el sentido de la comprensión del ser y se atribuía a este sentido un origen trascendental. Heidegger podía decir: «Sólo en tanto el *Dasein* es, es (*gibt es*) Ser» (p. 212). La exégesis del concepto de ser se centraba en el problema de la comprensión, en el sujeto, y la relación entre ser y ente era una relación «constitutiva», de estilo kantiano, una relación como la que existe entre la categoría y la objetividad. En la segunda ontología de Heidegger la situación es distinta. La perspectiva idealista trascendental es abandonada y el problema de la triple y unitaria relación entre Ser, hombre y ente se centra en el Ser mismo. A esto habría que añadir el hecho de que Heidegger incorpora a su reflexión el problema de la historia en un sentido mucho más directo y concreto. Los malentendidos y las oscuridades resultan casi inevitables. Por un lado, es casi inevitable la propensión a identificar el Ser con Dios o con un principio de carácter teológico. Por otro, el hombre pierde su papel protagonista de sujeto y éste es transferido al Ser. De inmediato, el problema de la libertad parece resucitar la abstrusa disputa teológica sobre la predestinación y la gracia, sostenida en el siglo XVII por jansenistas y molinistas (el hombre no decide su destino pero puede oír, sin embargo, la Voz del ser y decidirlo). Por último, la relación entre el hombre y la historia parece mantenerse en una frontera imprecisa entre determinismo y voluntarismo.

Desde luego, sería incorrecto sostener que Heidegger sugiere explícitamente este tipo de interpretaciones. Pero, en la medida en que ha sido incapaz de dominar el problema, por él planteado, de la relación original entre ser, hombre y ente, justamente porque fracasa en su intento de encontrar un esquema teórico distinto y suficiente, respecto de los tradicionales esquemas del realismo y el idealismo, del monismo y del dualismo, su ontología, y con ella el problema de la libertad admiten cualquier tipo de interpretación. Su pensamiento tiene que moverse necesariamente en el terreno de la imprecisión y la ambigüedad, alimentado por vagas sugerencias, planteamientos antinómicos y efusiones místicas. Ahora bien, decidir si todo esto es la consecuencia de luchar contra un problema auténtico, cuyo perfil escapa a nuestras fuerzas, o es tan sólo el resultado de una empecinada obsesión por un falso problema, supera los límites del presente ensayo. Proseguimos, por tanto, la exégesis de Mayz.

El resultado de esta exégesis, una vez planteado el problema de la historicidad del hombre, es que el significado actual, contemporáneo, de la alienación hay que buscarlo y encontrarlo en la técnica. Este nuevo enfoque no suprime, según Mayz, los aspectos ganados en *Ser y tiempo* sobre el fenómeno que se estudia (es decir, las categorías de la «impropiedad» y el «ser en el mundo cotidiano»), sino que los concreta históricamente y los estudia sobre el fundamento de la «historia del ser». La «impropiedad» y el «ser en el mundo cotidiano» del hombre contemporáneo, son ahora fenómenos derivados del mundo de la técnica. Pero, ¿qué entiende Heidegger por técnica?

Mayz utiliza preferentemente para responder esta pregunta (capítulo VI de su libro) la concepción que Heidegger expone en la *Carta sobre el humanismo* y no la que posteriormente desarrolla en su ensayo específico *La pregunta por la técnica.* Esto, como veremos, repercute de algún modo en los análisis de Mayz, en especial los dedicados al tema de la superación de la alienación.

Siguiendo a Heidegger, Mayz acepta la interpretación de que la técnica es una forma histórica de la verdad del ser, es decir, una forma de su «destino» (*Geschick*). Al asumir, de entrada, esta concepción, rechaza por inesenciales las interpretaciones que vinculan la técnica a la ciencia, a la instrumentalidad o a un modo de la actividad humana. Estas interpretaciones, sin ser inexactas, no llegan a descubrir lo originario y esencial de la técnica. Lo originario y esencial consiste en vincularla a la antes aludida «verdad del ser», la cual ha determinado y determina la historia entera de Occidente. Ahora bien, siendo la técnica la expresión de esta verdad, no cabe esperar que su superación y, con ella, la de la alienación del hombre, pueden alcanzarse, como supone el marxismo, por la eliminación del sistema de producción capitalista. Mayz declara a este respecto: «Sean cuales sean la condiciones económicas que existan, si la sociedad comunista persiste en el uso de la técnica, la esencia de ésta determinará *eo ipso* la aparición de un comportamiento alienado del hombre» (p.80).

La razón de este juicio contundente es, según Mayz, que la alienación económica, en cuanto tal, no tiene el rango ni la jerarquía de una alienación fundamental sino que encarna una determinada forma, bajo la cual «se manifiesta —fáctica o concretamente— la condición alienada propia del hombre» (p. 80). La abolición de la

técnica y de su específica forma de alienación sólo se logrará cuando el hombre «sea capaz de conquistar o rescatar una experiencia ontológica en la cual no prevalezca el olvido del ser» (p. 80).

Hagamos aquí una triple precisión sobre las últimas afirmaciones de Mayz. La primera —referente al hecho de que el sistema capitalista no tiene el rango de una alienación fundamental— descansa en la idea de que tal sistema presupone en su base, como condición de posibilidad, una determinada patencia del ente cuyo fundamento hay que buscarlo en la «verdad del ser». La segunda se vincula a la teoría del *Geschick* (destino) que Heidegger elabora en su segunda ontología. El fenómeno del *Geschick* consiste en que el ser se da y al mismo tiempo se «retira». En este darse y rehusarse acontece la patencia del ente, que, históricamente considerada, equivale a la patencia de un mundo. El *Geschick* funda la posibilidad de la historia (*Geschichte*), la cual, en su raíz ontológica, no hay que entenderla ni como mero pasado, ni como devenir, ni como una determinada región de entes, sino como el *Ge*, la reunión de «las formas incalculables del *Jeschick*». El mundo de la técnica corresponde a la última de estas formas del «destino del ser». Este mundo manifiesta, hasta un límite extremo, el predominio de la verdad del ente y el olvido de la verdad del ser.

Señalemos de inmediato que, desde nuestro punto de vista, ni la teoría del *Geschick*, ni la concepción de la historia, fundada en ella, tienen en Heidegger suficiente consistencia teórica. El que el Ser se dé y se retire, el que la historia sea la «reunión» de las incalculables formas del *Geschick*, todo esto carece casi en absoluto de inteligibilidad. El que un pensador que escribe *Ser y tiempo* haya ido a parar en semejantes elucubraciones resulta tan sorprendente como el hecho de que Mayz las repita y las acepte sin ningún tipo de crítica.

La última precisión que queremos hacer se refiere al hecho paradójico de que Mayz, tras su afirmación de que la desalienación tendrá lugar cuando el hombre sea capaz de una experiencia ontológica, diga a continuación que la alienación es de hecho insuperable. La experiencia ontológica, capaz de superar el olvido y la alienación, puede hacer desaparecer —precisa Mayz— «ciertos fenómenos concretos que sean la manifestación fáctica de aquella alienación», pero no tiene la posibilidad de erradicar la alienación original. Ocurre, en el plano

ontológico, lo mismo que ocurre en el plano existenciario. En éste, Heidegger daba por sentada la imposibilidad de erradicar la impropiedad, aunque reconocía un modo distinto de empuñarla a partir de la existencia propia. De la misma manera, la reconquista de la verdad del ser no elimina tampoco el olvido, aunque el hombre pueda superarlo momentáneamente. Entre el «olvido» y el «recuerdo» subsiste la misma dialéctica que, en el plano de la existencia, prevalece entre la existencia «propia» e «impropia». Ésta es un huir del fondo inhóspito que subyace en el ser del Dasein, pero el reconocimiento de este fondo, es decir, de la propiedad, no libera al hombre de su «ser en el mundo cotidiano». Del mismo modo, el olvido presupone la permanente posibilidad del recuerdo, pero éste no nos libera tampoco del trato con el ente y de la posible supeditación exclusiva a él. La razón de esto hay que buscarla en la misma manifestación misteriosa del Ser que, en cuanto Geschick se nos da y se retira al mismo tiempo, o, como lo pone de relieve Mayz en las páginas 82-85 de su libro, en el principio de la «diferencia ontológica».

Hecha esta precisión, preguntamos ahora: ¿cómo aparece en la técnica la doble y correlativa posibilidad del olvido y del recuerdo? ¿Con cuáles caracteres hay que interpretar la sumisión al ente, que representa el olvido y es la fuente de la alienación, y la posibilidad del recuerdo, que, a la inversa, es principio y condición de la desalienación?

Con estas preguntas abordamos la exégesis que hace Mayz de la concepción heideggeriana de la técnica. En la técnica, dice Mayz, la supeditación al ente se caracteriza por el hecho fundamental de que el ente queda «descubierto o patente como algo susceptible de ser producido o elaborado por el hombre» (p. 86). En este sentido, tanto los entes, como la naturaleza en total, aparecen como «eventuales materiales del trabajo o de la producción del hombre» (p. 86). El plan técnico, dentro del cual el hombre «se erige en dueño y señor de todo transforma a la naturaleza y sus entes, los recrea, guía o reproduce, o, en síntesis, hace que ellos aparezcan como dóciles instrumentos puestos al exclusivo servicio del hombre por obra y gracia de su voluntad de dominio» (p. 87).

En el proyecto técnico ocurre incluso que «el precario ser del ente se tenga por algo inexistente o por simple correlato del proyectar humano (...) Los entes —dice también Mayz— sometidos a la condición

de siervos esclavizados, pierden su "voz" y sus "derechos naturales"» (p. 87). Al ente no se le deja ser lo que es, ni cómo es —advierte Mayz—, sino que se lo obliga a ser lo que desea el hombre, hasta el punto extremo de que «el ente en sí pareciera entonces carecer de ser (...) el ente no tiene ser, sino que su ser —si cabe este término— es aquel que le impone el hombre» (pp. 88-89). La técnica lleva, de este modo, a su límite extremo el «olvido del ser». Aunque se puedan aplaudir los logros que ha proporcionado a la especie, tal extremo se pone de manifiesto en el hecho de que el hombre, a cuyo proyecto de transformación se somete todo ente, queda convertido también en «material de trabajo». En el proyecto técnico, «el hombre se hace cosa, se cosifica y es cosificado» (p. 90).

Antes de ocuparnos de la alternativa de la desalienación, expuesta por Mayz al final del libro, debemos hacer algunas observaciones críticas a su comentario sobre la concepción heideggeriana de la técnica, porque evidentemente contiene aspectos que deben atribuirse, no a Heidegger, sino a nuestro intérprete. Por ejemplo, habría que preguntar a Mayz, con referencia a los «derechos naturales» de los entes, cuáles son, por ejemplo, «los derechos naturales» de la lechuga (¿Toda lechuga tiene el derecho natural a ser comida?). Otra cuestión, mucho más importante, que plantea el comentario de Mayz, es que se habla del «ente en sí». Lo cuestionable de este concepto salta a la vista si tenemos en cuenta que para Heidegger el ser del ente, lo que el ente es, depende en cada caso del *Geschick* del ser, cuya historia hace que el ente se patentice, sea, bajo distintas formas, en concreto y hasta ahora las del ente como *Anwesend*, como *Objekt* y como *Bestand*. Lo que el ente sea en sí sólo podría saberse, en todo caso, si la historia del ser tuviera un final, si éste fuese de tipo hegeliano, y, por supuesto, si alguien estuviese allí para contarlo (cosas todas improbables sobre las que Heidegger, que yo sepa, no ha dicho una palabra). Los conceptos de «ente en sí», «ser en sí», no pertenecen a la ontología de Heidegger, o sólo pertenecen a ella como el concepto de «cosa en sí» a la filosofía de Kant, es decir, como un residuo problemático del que no hay que ocuparse. En efecto, en su primera filosofía Heidegger desarrolló la ontología en plan trascendental. En *Ser y tiempo* se dice: «Ser —no entes— sólo lo "hay" hasta donde la verdad es y la verdad sólo es hasta donde y mientras el *Dasein* es.

El ser y la verdad "son" igualmente originarios» (parágrafo 44, c). En la filosofía posterior, de la que aquí nos ocupamos, el ente sólo «es» en la medida en que el Ser se da al hombre y crea un ámbito iluminado (*Lichtung*) en donde el ente puede aparecer.

Pero esta aparición del ente es histórica, múltiple y distinta, según las incalculables formas del *Geschick*. Por tanto, hablar como hace Mayz de que en la técnica al «ente no se le deja ser lo que es», parece improcedente. En el mundo de la técnica, a diferencia del mundo griego en el que el ente aparece como *Anwesend*, o del moderno, en el que se manifiesta como *Objekt*, el ente se patentiza, *es* como *Bestand* y el comportamiento del hombre cabe el ente, derivado de esta última forma de manifestación, no corresponde ni a una *poiesis*, ni a un *vorstellen*, que son las actitudes del hombre griego y moderno, sino a un *bestellen*, es decir, a un continuo «disponer, encargar, un material, para el engranaje de la producción». Así, el ente en la edad de la técnica se nos descubre como *Bestand*, como material, como existencias disponibles y en esto consiste precisamente su ser. ¿Cómo se manifestará en un nuevo *Geschick* del ser? ¿Cuál será su patencia si el hombre supera el olvido del ser y restituye su originaria verdad? Estas preguntas están reservadas a las incalculables formas del *Geschick* y escapan a nuestro poder de decisión.

Hecha esta observación crítica, abordemos ahora el último tema del libro de Mayz, el relativo a las perspectivas de desalienación del hombre en el mundo de la técnica. Lo primero que hay que señalar, en este punto, es que el discurso de Mayz sigue una vía propia. Lo segundo es que no debemos extrañarnos tampoco de la vaguedad, sentido edificante, fórmulas vacías aunque impactantes («los inviolables límites del universo», dice Mayz) que caracterizan a dicho discurso. Todo ello se encuentra en otros autores, en Marcuse por ejemplo, y es un aspecto casi inevitable del uso antropológico-filosófico del concepto de alienación. Como el concepto de alienación implica un esquema teórico del tipo «ser otro-verdadero ser», la caracterización del primer término exige la posibilidad de definir el segundo. Si afirmo que el trabajo asalariado es un trabajo alienado porque no corresponde a la verdadera esencia del trabajo humano, estoy obligado a establecer en qué consiste dicha esencia y el peligro de la elucubración se hace inevitable a poco que convierta la relación «ser otro-verdadero

ser» en una relación del tipo «ser-debe ser». Esta conversión es característica de la mayoría de los discursos actuales sobre la alienación, incluyendo el de Mayz, y los aparta completamente del punto de vista dialéctico sostenido por Hegel o por Marx. Estos gigantes emplearon el concepto de alienación como una categoría histórica. La diferencia entre Hegel o el Marx de la madurez y los actuales exegetas es que aquéllos tenían un portentoso instinto histórico, una penetrante y poderosa mirada para lo real e intentaron ver en la negación, en el ser otro, el germen de lo afirmativo. Los actuales, por el contrario, se deshacen en lamentaciones y en formulaciones apocalípticas y suplen generalmente aquel instinto con divagaciones utópicas o reflexiones de tipo moral.

Según Mayz, la supresión de la alienación exige la negación del trabajo técnico. Esta negación, como ya se ha dicho, no se consigue por el hecho de erradicar las actuales condiciones económicas del trabajo, porque lo técnico es más originario y fundamental que lo económico. El dominio de lo económico se funda en el hecho de que el ente en total, incluido el hombre, se manifiesta como material de trabajo. Por tanto, la posibilidad de erradicar el trabajo técnico y su alienación sólo puede lograrse si el hombre logra o alcanza otra patencia del ente y, a través de ella, otro tipo de relación originaria con lo que hay. La primera condición de esta posibilidad, según Mayz, es la «restitución de la diferencia ontológica» (p. 92). A partir de ella hay que dejar ser al ente lo que es (p. 92). Por referencia al hombre esto significa «no imponerle un designio ajeno a su ser —a su existencia—, sino tomarlo y aceptarlo tal cual es». Para ello hay que erradicar la voluntad de poder, tomando al hombre como fin en sí mismo y no como medio. La voluntad de poder debe ser sustituida por la voluntad buena de Kant, cuyo modelo a alcanzar es la voluntad santa. Con esto se recobra la dignidad de la persona humana y con ella la posibilidad de superar la alienación del hombre por el hombre.

Este mismo proyecto debería extenderse, según Mayz, a los demás entes no humanos. Con ello se lograría una modalidad de trabajo liberado de la alienación. Mayz pregunta si el hombre no puede «trabajar» con los entes sin someterlos a dictatorial dominio. Algo de esto ocurre, según Mayz, en quien contempla y teoriza sobre la naturaleza. En semejante actitud se deja ser al ente lo que es, de modo

que resplandezca en su patencia y, a través de ella, «se transparente tangencialmente (...) aquello por cuya virtud el ente se muestra, es decir, el Ser». Sería posible también admirar a los entes «como exponentes que en sí mismos patentizan una evidencia, un valor, un límite que plenan de sentido su existencia» (p. 94). Todo esto, sin embargo, exige que se intente aprehender «la cuestión entre el Ser y Dios», pues acaso es ella «absolutamente necesaria para saber por qué el ente esplende tal cual es y por qué hemos de aprender a respetarlo en lo que es» (p. 96).

Dejo esta parte final sin comentario pues en ella, sinceramente, no veo nada que valga la pena comentar. Como dice Borges de Pascal, las reflexiones de Mayz, antes que un «estímulo para pensar», son «predicados del sujeto» Mayz, y, desde luego, en este sentido, merecen todo mi respeto. Quiero señalar, por último, que Heidegger, al final de su ensayo *La pregunta por la técnica*, nos introduce en otro laberinto, como diría el mismo Borges, en el cual, por razones que no se mencionan, Mayz ha preferido no perderse.

LA REFUTACIÓN DE VÁSQUEZ

En líneas generales, la crítica de Vásquez[2] a los puntos de vista sustentados por Mayz consiste en ostrar que la interpretación heideggeriana de la alienación (y la de su exegeta) son interpretaciones ideológicas en el sentido marxista y particularmente engelsiano del término. Recordemos, ante todo, un texto famoso de Engels que figura en una carta de 1893 dirigida a Mehring: «La ideología es un proceso que realiza el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven permanecen ignoradas para él; de otro modo no sería tal proceso ideológico».

Siguiendo un criterio parecido, Vásquez pone de relieve que la «falsa conciencia» con la que Heidegger (y Mayz) piensan el fenómeno de la alienación consiste en atribuir a estructuras apriorísticas

2 E. Vásquez, *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger*. EBUC, Caracas, 1967. Las citas fueron tomadas de esta edición.

(existenciarias) o a principios metafísicos trascendentes (el Ser), lo que no es más que el efecto negativo del sistema capitalista sobre la vida y la personalidad del hombre. Las verdaderas fuerzas generadoras de la alienación son ignoradas expresamente y el fenómeno sufre o experimenta una total mistificación.

El primer tema que discute Vásquez, desde la óptica anterior, es la afirmación de Heidegger, citada por Mayz, de que la «esencia del materialismo no consiste en la aseveración de que todo es materia, sino en una determinación metafísica, según la cual todos los entes aparecen como material del trabajo». Vásquez señala de inmediato que esta afirmación no se ajusta al materialismo de Marx. En primer lugar porque Heidegger olvida que aquel trabajo, del cual son todos los entes material, es un trabajo social que representa la forma más extrema de la explotación del hombre. En segundo lugar, porque el hecho de que en la técnica «todo ente aparezca como material» no se debe a ninguna «determinación metafísica», sino al sistema capitalista. (Se podría decir también en una forma mucho más sencilla, que el juicio de Heidegger sobre el materialismo de Marx es arbitrario, porque el materialismo de Marx consiste en la tesis, aparentemente simple, pero en el fondo profunda, de que las condiciones materiales de la vida social del hombre —actividad productiva, modo de producción, vida real— prevalecen sobre las condiciones espirituales —formas de conciencia, ideas, representaciones, etc.)

Aunque no lo señale explícitamente, lo que viene a decir Vásquez es que Heidegger invierte metafísicamente la relación social, establecida por Marx, entre trabajo técnico y patencia del ente. La tesis de Heidegger es que el trabajo técnico es el resultado de que el ente se descubre o patentiza como material del trabajo y que esta «determinación metafísica» deriva del *Geschick* del ser. Vásquez, por el contrario, sostiene que el hecho de que el ente, incluido el hombre, se convierta en material disponible tiene como fundamento el tipo de trabajo específico que genera el sistema económico capitalista. Es el imperio del capital el que, al reducir el trabajo humano a mero trabajo abstracto y al controlar y orientar la actividad técnica e industrial hacia la producción de mercancías, convierte a los entes y al hombre en mero material mensurable cuantitativamente.

Este mismo criterio es también el que Vásquez utiliza, contra Mayz, en relación al tema de la desalienación. Para Mayz la posibilidad de la desalienación exige un cambio de la patencia del ente, con lo cual —*eo ipso*— se logrará la superación del trabajo alienado. Para Vásquez, a la inversa, lo que debe ser cambiado son las condiciones sociales y económicas del trabajo para que los entes recobren sus cualidades naturales. Por otro lado, para Mayz la posibilidad de cambiar la patencia del ente exige la superación de la «diferencia ontológica», la posibilidad de una experiencia metafísica por la cual el ser sea recobrado del olvido. Para Vásquez, contrariamente, la posibilidad de cambiar la patencia del ente exige la superación del sistema capitalista, cosa que seguramente no se logra por medio de experiencias filosóficas, sino por medio de la revolución.

Antes de analizar más a fondo esta confrontación, siguiendo el discurso de Vásquez, es oportuno hacer aquí algunas observaciones críticas sobre los argumentos de Mayz, en primer lugar, porque no son tenidos en cuenta por su crítico y, en segundo lugar, por el hecho de que resultan discutibles confrontados con la concepción del propio Heidegger.

En efecto, Vásquez no se atiene a los argumentos de Mayz cuando éste afirma que la posibilidad de la desalienación exige la superación del olvido del ser. Esta afirmación es considerada por Vásquez como una muestra de «la vinculación del heideggerianismo con el "humanismo teológico"» (p. 72). Independientemente de este juicio, Mayz basa su afirmación en otra idea que expone a lo largo de las páginas 87-89 de su libro. Esta idea, ya señalada por nosotros, consiste en la tesis de que en la técnica, como proyecto humano de dominio y sometimiento del ente, el ser del ente es tenido «por algo inexistente o por el simple correlato del proyectar humano» (p. 87). Si se tiene en cuenta esta premisa, se entiende también la afirmación de Mayz de que la alienación exige una superación del olvido del ser, es decir, un intento por el cual el ente se patentice, desde y por sí mismo, y recobre «sus derechos naturales», su «voz propia».

La cuestión, como he dicho antes, es ver si esta interpretación de Mayz se ajusta o no a la concepción del propio Heidegger. Y lo primero que resulta discutible es la preeminencia que Mayz otorga al «proyecto humano» de dominio y sometimiento del ente. Cuando Mayz afirma que «el ente no tiene ser, sino que su "ser" —si cabe

este término— es aquel que le impone el hombre», estamos ya fuera de la concepción de Heidegger, en un doble sentido. En primer lugar, porque el proyecto humano de dominio es una consecuencia de la técnica como forma histórica del desvelamiento del ente por el ser. En segundo lugar, porque tampoco es de Heidegger la idea de que el ente no tiene ser y que se lo impone el hombre. Ambas cosas son imposibles a partir de su ontología. En la edad de la técnica lo que el ente «es», la forma como se patentiza como ente es, precisamente, como *Bestand*, como material (en el sentido en que se habla de «materiales de construcción») y esta manifestación es la que determina simultáneamente la actitud básica y los comportamientos del hombre cabe él, lo que distingue a su trabajo de otras formas históricas. En la *techné* griega, por ejemplo, o en la artesanía, el trabajo se ajusta, se supedita al ente, respeta sus cualidades, justamente porque el ente se manifiesta como *Anwesend*. En la técnica moderna, en cambio, es el ente como «material» el que parece como supeditado a la febril actividad del hombre, precisamente porque se manifiesta como *Bestand*. El viejo molino hidráulico —viene a decir Heidegger— estaba emplazado junto al río, que, por lo demás, se patentizaba como ente natural junto al campo y la montaña. Ahora es el río, el que represado, amurallado, controlado, está emplazado por la central eléctrica al mero suministro de «material acuático», así como la montaña aparece como depósito de mineral y el bosque como reserva de madera. Pero este nuevo modo de mostrarse el ente, así como los comportamientos del hombre, no son el resultado de ningún proyecto humano sino del acontecimiento imprevisible de un nuevo *Geschick*. En su ensayo *La pregunta por la técnica*, dice Heidegger: «El hombre puede representar, conformar, efectuar esto o aquello, de éste u otro modo. Pero no dispone del no ocultamiento (*Unverborgenheit*), en el que lo real se muestra o se rehúsa». Poco después, vuelve a decir:

> Pero el no ocultamiento mismo, en cuyo interior se despliega el «encargar» (*bestellen*), no es jamás un producto del hombre, como no lo es tampoco el ámbito que ya recorre cuando como sujeto se relaciona con un objeto (pp. 25-26).

Una última observación a la exégesis de Mayz, ligada a lo anterior, se refiere a su modo de entender y plantear el problema de la desalienación. ¿Se trata, como señala en su libro, de restituir el ser al ente, de dejarlo ser tal como es en sí? ¿O se trata de otra cosa que Heidegger apenas insinúa y escasamente resulta inteligible? Al final del ensayo *La pregunta por la técnica*, dice Heidegger:

> El destino que envía al encargar (*bestellen*) es el peligro máximo. Lo peligroso no es la Técnica. No existe nada demoníaco en la Técnica, sino por el contrario el misterio de su esencia. La esencia de la Técnica, como un destino (*Geschick*) del desvelamiento, constituye el peligro... La amenaza del hombre no proviene, en primer lugar, de las máquinas y los aparatos de la Técnica, cuyo efecto puede ser eventualmente mortal. La verdadera amenaza ha alcanzado ya al hombre en su esencia. El dominio del *Gestell* amenaza con la posibilidad de que al hombre le sea negado el regreso a un desvelamiento más original, y el poder experimentar el llamado de una verdad más original (p. 36).
>
> (...)
>
> El ser de la técnica amenaza el desvelamiento, amenaza con la posibilidad de que todo desvelamiento se limite al «encargar» (*bestellen*) y que todo aparezca solamente en el no ocultamiento de las «existencias» (*Bestand*). El hacer humano no puede nunca, por sí solo, evitar este peligro...
>
> (...)
>
> Es justamente en el *Gestell* que precisamente amenaza al hombre con arrastrarlo al «encargar» (*bestellen*); como el modo aparentemente único del desvelamiento... (pp. 36, 4 a 2, 40).

En todos estos textos destaca la idea de que el peligro de la técnica consiste en que el hombre quede sometido, limitado, a un único modo del desvelamiento y pierda la posibilidad de abrirse a otras formas del mismo. Pero Heidegger no señala en qué puede consistir esta nueva forma y mucho menos afirma, como parece sugerir Mayz, que ello dependa de la reflexión filosófica sobre el ser del ente. Aprehender el ente en cuanto ente, el ente en su relación con el ser,

dejarlo ser como ente, son inocentes experiencias abstractas que están a la mano de los profesores de filosofía. Hacer, por el contrario, que el ente se muestre concretamente de tal modo que sea el fundamento de la vida, las preocupaciones y los fines de una época histórica, esto, según Heidegger, no lo deciden ni los profesores ni los filósofos. En el ensayo *La pregunta por la técnica* se dice: «El que después de Platón, lo real se muestre a la luz de las ideas, no es obra de Platón. El pensador ha respondido simplemente a lo que se le declaraba» (p. 25).

Dicho esto, volvamos al libro de Vásquez. El segundo tema de su crítica es la interpretación que hace Mayz de la alienación como fenómeno existenciario. Lo primero que aquí discute Vásquez es la afirmación de Mayz de que la alienación «posee textura *a priori* y esencial como ingrediente constitutivo del ente humano en cuanto tal». Vásquez ve en esta aseveración una ideología que parece justificar un hecho histórico y patológico. La alienación queda transformada en una estructura eterna, inmodificable e insuperable. En segundo lugar, nuestro crítico considera que Mayz retrocede a una posición premarxista, hegeliana:

> Si el mundo es lo que aliena, cualquiera que sea este mundo y las relaciones interhumanas que predominen en él, entonces para suprimir la alienación o bien el sujeto tiene que dejar de existir, o bien tiene que eliminarse el mundo, o bien hay que llegar a la supresión de la dicotomía ente sujeto y objeto, entre hombre y mundo, estableciendo la identidad absoluta entre la conciencia y el objeto, que es lo que hemos llamado objetividad sin objeto. El profesor Mayz llega a una posición premarxista, a una posición hegeliana ya combatida y criticada por Marx. Esta concepción del profesor Mayz, en la que identifica objetividad y alienación, y por tanto supresión de la alienación con supresión de la objetividad, lo lleva a afirmar que «también Marx habla de una superación de la dicotomía representada por la relación sujeto-objeto» (p. 57).

Hemos citado todo el pasaje porque nos parece que esta crítica de Vásquez no es del todo acertada. Puede admitirse su primera parte en la medida en que, en efecto, Mayz identifica «ser en el mundo

cotidiano» con alienación y considera dicho «ser en el mundo» como una estructura permanente e insuperable del *Dasein*. Sin embargo, la cuestión previa es dilucidar si aquella identificación es correcta y si Heidegger piensa con el término de alienación (*Entfremdung*) lo mismo que han pensado Hegel y Marx. Mi opinión es que no. En cuanto a la segunda parte de la crítica de Vásquez, mi criterio es que ni Mayz ni Heidegger sostienen que la desalienación consistía en la supresión del objeto o del ente[3]. Por lo que respecta a Heidegger, semejante idea no se encuentra ni en *Ser y tiempo*, ni en su filosofía posterior. Precisamente, el principio del «ser en el mundo» —que es mantenido a lo largo de todo su pensamiento— pone de relieve, sin necesidad de aclaraciones, la imposibilidad de suprimir la relación de hombre y ente. El estar y ser en relación con el ente es un hecho original e insuperable. Por otra parte, y aceptando que Heidegger piensa la desalienación como posibilidad de superar la existencia cotidiana, tampoco esta superación significa la abolición de los entes intramundanos y de nuestra objetivación en ellos, sino una forma distinta de «empuñar» la existencia impropia.

En cuanto a la interpretación de Mayz, no creo tampoco que merezca la crítica de Vásquez. Cuando Mayz habla de la superación de la dicotomía sujeto-objeto y la atribuye a Marx se está refiriendo al hecho de que el «ser en el mundo» impide la posibilidad cartesiana de considerar hombre y ente como cosas abstractas o separadas, y esto, sin duda, vale también para Marx. Por lo demás, en ninguna parte de su libro identifica Mayz la desalienación con la supresión de la objetividad en un sentido hegeliano. Tan poco se hace referencia a esto que, como hemos visto, la desalienación consiste, según Mayz, en hacer posible que el ente se muestre tal cual es, recupere su ser frente a la forma extrañada que le impone la voluntad de dominio del hombre. Heidegger, y en este caso su intérprete, están mucho más alejados de Hegel de lo que Marx y el mismo Vásquez lo están. Una de las cosas sorprendentes y posiblemente también una de las fallas filosóficas de *Ser y tiempo* es la falta de un arreglo de cuentas con la ontología de Hegel. No es eso lo que hay que criticar a Mayz. El defecto original de su libro sobre la alienación es que da por supuesto que Marx

3 Sobre este punto véanse las páginas 38-39 de este ensayo.

y Heidegger hablan de lo mismo, aunque con razones distintas. Mayz no ve que si la alienación, heideggerianamente comprendida, se refiere a ingredientes constitutivos e insuperables del ser del hombre, no se puede hablar de ella como un «ser otro», por lo menos en el mismo sentido que Marx.

Un segundo aspecto de la crítica de Vásquez al concepto existenciario de alienación tiene como tema la discusión de la categoría heideggeriana de «existencia impropia» y de sus ingredientes constitutivos: el «ser impersonal», el «afán de novedades» y las «habladurías». Con respecto al primero de estos ingredientes, el «*se* impersonal» (*Das man*), Vásquez considera que la interpretación heideggeriana representa una clara mistificación de la vida social del hombre. Heidegger convierte el «*se* impersonal», que es un fenómeno social, en una forma *a priori* de la existencia. El dominio del «*se*» en la vida colectiva del hombre (se habla como todo el mundo, se actúa como los demás, etc.) representa una pérdida de la individualidad y de la personalidad, cuyas causas, según Vásquez, deben buscarse en la sociedad capitalista. Es en ella donde tales caracteres adquieren una dimensión patológica, un sentido deformante y monstruoso. Lo mismo ocurre con la «avidez de novedades». Mientras Heidegger considera que es un ingrediente constitutivo de la existencia, ya Marx había señalado, en los *Manuscritos*, que es un efecto de la sociedad capitalista y de su irrefrenable tendencia a crear nuevas necesidades para el consumo. Sin dejar de reconocer que en el hombre exista una tendencia a la «avidez de novedades», lo que subraya Vásquez es que «si adquiere carácter predominante y se convierte en señal de impropiedad o inautenticidad es por el funcionamiento de la producción para el mercado capitalista». Por último, las «habladurías» tienen el mismo origen. La degeneración del habla y de la comunicación a través de ella es la consecuencia de una previa degeneración de las relaciones sociales del hombre. «Las habladurías», como ocurre en la propaganda y las relaciones públicas, son institucionalizadas. «Lo patológico se ha hecho normal» (p. 68).

Intentemos ahora una valoración global de la crítica de Vásquez al concepto existenciario de alienación. Lo primero que se observa sin dificultad es que esta crítica, como ya señalamos, se orienta en el concepto marxista de la ideología. El mecanismo del pensa-

miento de Heidegger, que Vásquez pone de relieve, es el mismo mecanismo que Marx, en *Miseria de la filosofía*, ha señalado como característico de Proudhon:

> Los economistas nos explican cómo se produce con las antes citadas relaciones; lo que no nos explican es cómo se producen estas relaciones mismas, es decir, el movimiento histórico que les da vida. El señor Proudhon, que toma estas relaciones como principios, como categorías, como pensamientos abstractos... (p. 74)[4].

En una carta sobre Proudhon, de 1846, dirigida a Annenkov, dice también Marx:

> Hablemos de otra manera: M. Proudhon no afirma directamente que la vida burguesa es para él una verdad eterna; lo dice indirectamente, divinizando las categorías que expresan las relaciones burguesas bajo la forma del pensamiento. Toma los productos de la sociedad burguesa por seres espontáneos, dotados de vida propia, eternos, desde que se presentan a él bajo la forma de categorías, de pensamiento. Así no se eleva por encima del horizonte burgués[5].

Esto mismo es lo que hace Heidegger. Nos explica la vida cotidiana a partir de cierta categorías, pero en vez de explicarnos el origen social, capitalista, de las mismas, las toma como principios abstractos y eternos del ser del hombre. Por otra parte, debemos añadir que estas categorías, separadas del contenido histórico concreto del que son extraídas, y trasladadas al reino puro de lo trascendental, se convierten en conceptos vacíos, en meras denominaciones que no explican nada. Así, como Heidegger nos dice que las relaciones con el prójimo se fundan en el existenciario «ser con» (*mitsein*), lo que nos está diciendo es que las relaciones con el prójimo se fundan en las relaciones con el prójimo, una tautología.

4 Karl Marx, *Oeuvres*, Pléyade, tomo I.
5 Ob. cit., p. 1.447.

Lukács ha señalado también en el primer tomo de su *Estética,* y precisamente en relación con la interpretación heideggeriana de la cotidianidad, el secreto del método de Heidegger:

> El método de Heidegger, como el de la fenomenología y el de las tendencias ontológicas derivadas de ella, consiste en reducir toda objetividad y todo comportamiento respecto de ella a las «formas originarias» más simples y generales con objeto de explicar de este modo, unívocamente, su esencia más profunda independientemente de toda variedad histórico-social. Pero, como la intuitiva «visión esencial» es también un fundamento de esta metodología, el juicio subjetivo de valor del filósofo tiene que influir profundamente —con conciencia o sin ella— en la determinación del contenido y la forma de la objetividad fenomenológica u ontológicamente «depurada» o «reducida» y confundir la relación entre la esencia y el fenómeno.
> (...)
> Así aparecen en este caso fenómenos de la cotidianidad capitalista como si fueran determinaciones ontológicas esenciales del ente como tal. Tal es el caso de la descripción heideggeriana de la vida cotidiana. Nadie negará que en estos análisis de Heidegger hay un apasionado intento de elaborar más concretamente que en el pasado algunos aspectos decisivos de la vida y el pensamiento cotidianos; desde este punto de vista, Heidegger rebasa con mucho el nivel que alcanzan estos problemas entre los neokantianos[6].

Este juicio penetrante y, a la vez, ecuánime, de Lukács, es de una importancia decisiva para valorar los análisis de *Ser y tiempo.* Hay en esta obra, en primer lugar, por su orientación fenomenológica, descriptiva, un esfuerzo notable por recuperar un nivel originario de experiencia en el terreno de la antropología filosófica. Cuando Heidegger plantea, en el parágrafo 5 de *Ser y tiempo*, el problema de la forma de acceso al ente hombre, de manera que se muestre en y por sí mismo, tal como regularmente es, y sin concepciones teóricas

6 Lukács, ob. cit. I, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1965, p. 72.

preconcebidas, y cuando Heidegger establece, allí mismo, que es el hombre de la cotidianidad, de «término medio», abre un campo de experiencia que, por su novedad y alcances, sólo tiene antecedentes en la concepción del hombre como «hombre real» que Marx expone en *La ideología alemana*. El otro aspecto de la antropología heideggeriana es, sin embargo, la perspectiva fenomenológico-trascendental desde la que Heidegger conceptualiza los resultados de la descripción, es decir, la fundamentación de dichos resultados como elementos *a priori* de la constitución de la existencia. Ahora bien, como algunos de estos fenómenos poseen un evidente carácter social (habladurías, publicidad, opinión pública, etc.), el problema que surge de inmediato es la razón que justifica aquella fundamentación. Dicho de otro modo: no se ve a primera vista por qué la existencia cotidiana está signada fatalmente por la «impropiedad» y la «caída», a partir de principios ontológicos y no por motivos histórico-sociales.

En esto se basa la crítica que, tanto Lukács como Vásquez, dirigen a la concepción de Heidegger sobre la vida cotidiana. Esta crítica se complementa muchas veces, por el lado marxista, con el recurso de considerar a Heidegger como un ideólogo declarado del capitalismo. Lukács utiliza este esquema en su obra *El asalto a la razón*. Vásquez no lo emplea. Se limita a mostrar documentalmente que los fenómenos que Heidegger establece como constitutivos de la cotidianidad y que fundamenta apriorísticamente fueron ya señalados por Marx como efectos negativos del capitalismo y da a entender que la explicación marxista es mucho más convincente que la heideggeriana. En cuanto a las razones que aduce para explicar el apriorismo de Heidegger y su carácter ideológico, son, como hemos visto, de tipo filosófico y metodológico: posición premarxista de Heidegger, influencia camuflada de la teología, método fenomenológico, etc.

Ahora bien, ¿tales razones son suficientes y, sobre todo, tocan el verdadero problema de la interpretación heideggeriana? Digamos, ante todo, que el problema que plantea esta interpretación no es sólo, como señalan Lukács y Vásquez, el que «fenómenos de la sociedad capitalista aparezcan como si fueran determinaciones ontológicas». El verdadero problema consiste, más bien, en el hecho de que Heidegger no introduzca el «ser social» como una determinación originaria del «ser en el mundo cotidiano». La exclusión del «ser social»

tiene como primer efecto que el existenciario «ser con» aparezca como mera determinación abstracta, vacía, frente a la riqueza concreta que ella posee y presenta en cualquier sociedad. Ciertamente, no es el ser social el que funda el «ser con» como posibilidad que el hombre siempre es, pero, a la inversa, hay que admitir *de facto* que el «ser con» está siempre fundado en el «ser social» y es lo que es, concretamente, por obra y gracia de éste. Si se lo separa y se lo eleva a la categoría de fundamento, por detrás del «ser social», ello sólo puede expresar el hecho de que el hombre, por constitución, no pertenece a la clase de los mamíferos que viven solos, sino en grupo. Pero justamente lo que distingue a un rebaño de hombres de un rebaño de cabras es que el hombre crea un sistema de relaciones culturales objetivas, no naturales, sociales, y que comprende originalmente su ser desde y por ellas. La primacía de lo ontológico sobre lo óntico puede quedar desfigurada o indeterminada si no se precisa, desde un comienzo, la conexión entre lo ontológico y el ser social. El existenciario «ser con» sólo indica que el hombre es siempre en relación con el semejante. Hay que añadir que lo es en tanto «ser social».

La falta de una exégesis genuina del «ser social» en los análisis heideggerianos, resulta tanto más manifiesta y perentoria cuanto que éstos lo dan por supuesto continuamente. Por ejemplo, en el comienzo del parágrafo 26 y en relación con el problema de la forma como «hacen frente» los otros, dice Heidegger: «El campo, v.gr., al cual salimos a pasear, se presenta como perteneciente a tal o cual, como bien cuidado por él; el libro usado está comprado en casa de..., es regalo de..., etc., etc.». En el parágrafo 27, en donde se hace la exégesis del existenciario *das Man*, introduce Heidegger el concepto de «distanciamiento», luego dice: «en esta distanciación entra esto: en cuanto cotidiano ser uno con otro está el ser ahí bajo el señorío de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado su ser». Heidegger no ve que si los otros pueden arrebatarnos nuestro ser es precisamente porque nos lo han conferido y nos lo confieren, es decir, porque el ser arrebatado es originariamente social. Esto no es menos cierto aun si se entiende el arrebatamiento, en un sentido original, como negación de la posibilidad de proyectarnos a partir de posibilidades propias. También este proyectar y sus posibilidades —sobre los que Heidegger, por cierto, no da ninguna indicación concreta— son originariamente sociales.

Aparte de esto, la crítica de la interpretación heideggeriana de la cotidianidad no puede dejar fuera de discusión el sentido y el fin que el propio Heidegger adjudica a su exégesis. Ésta, como es sabido, no se propone hacer una descripción sistemática y global de la vida cotidiana. Se limita a poner de manifiesto los mencionados fenómenos del «se impersonal», de la «avidez de novedades» y las «habladurías» con el propósito de mostrar que la vida cotidiana representa una «huida» de la inhospitalidad que subyace en el ser del hombre entendido como «cura». «La cadente fuga al en su casa de la publicidad —dice Heidegger— es fuga ante el no en su casa, es decir, la inhospitalidad que hay en el ser ahí en cuanto ser en el mundo yecto, entregado a la responsabilidad de su ser» (parágrafo 40). Desde luego, la exégesis de la cotidianidad, a partir de la cura, cuyo resultado es que aquélla representa para el hombre un «aquietamiento» y hasta una despreocupación por su ser, ontológicamente comprendido a través de la angustia, puede ser rechazada, pero no se puede hacer de ella y, en general, de toda reflexión filosófica que discrepe de Marx, una ideología declarada del capitalismo.

El último punto de la crítica de Vásquez es la discusión del concepto de historia desarrollado por Heidegger en su segunda filosofía. Este concepto, según Vásquez, supedita la historia real, la historia que hacen los hombres, a la «historia del ser». El resultado es que la superación de la alienación se confía, como sostiene Mayz, a la posibilidad de una experiencia metafísica que restituya la patencia del ser. Esta experiencia, según Vásquez, es de carácter místico y reproduce un tipo de humanismo ya denunciado por Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Consiste en la fantasía de querer transformar la realidad social mediante una superación interior, una purificación religiosa. La consecuencia es que la realidad social es abandonada a su facticidad y considerada como inmutable. Otra característica de este tipo de humanismo es, según el mismo Lukács, la concepción de la historia a partir de un principio trascendente. Este principio es, en Heidegger, el Ser. Postulado al Ser como principio absoluto de la historia, el hombre queda mistificado. Como señala Vásquez:

> El hombre no es aquí más que un medio de que se sirve el ser para realizar sus propios designios. La conciencia, la capacidad

> de concebir y la voluntad han sido despojados o alienados del hombre y ahora tienen su verdadero sitio en el Ser, entidad misteriosa e inapresable, dueña del destino de los hombres (p. 79).

Por todo lo anterior —concluye Vásquez— el humanismo de Heidegger es un antihumanismo:

> Toda filosofía que coloque un ser o una entidad distinta de la actividad de los hombre es un antihumanismo, pues en este caso el hombre no puede conocer, ni por tanto dominar, una voluntad y un designio que no están dados empíricamente. Está destinado a padecer y soportar los caprichos de una entidad misteriosa e impenetrable para él... (p. 81).

Mi única observación a esta crítica de Vásquez es que ella es el resultado de la crítica, no la crítica misma. Quiero decir que Vásquez no discute las razones por las cuales Heidegger, después de *Ser y tiempo*, realiza lo que él mismo ha denominado *die kehre* (la vuelta) y por la cual invierte la relación hombre-ser tal como la había concebido en su primera obra fundamental. ¿Por qué Heidegger, en un momento de su trayectoria filosófica, hace del Ser el «sujeto» de la historia? ¿Hay en esto únicamente un trasfondo religioso? ¿Hay, por el contrario, motivos filosóficos que pueden ser analizados y discutidos? En su obra sobre Nietzsche[7] dice Heidegger: «La pregunta por el ser en cuanto tal está fuera de la relación sujeto-objeto». La relación sujeto-objeto no es lo mismo que la relación hombre-ente. Ésta prevalece en toda la historia humana, aquélla se impone a partir de la época moderna y prevalece hasta hoy. La relación sujeto-objeto es una forma histórica de la relación hombre-ente. Los griegos, según Heidegger, desconocieron los conceptos de subjetividad, representación, objeto, tal como se desarrollan a partir de Descartes y Kant. Sin embargo, estuvieron en relación con el ente y desarrollaron una cultura propia. ¿Es, pues, posible prescindir del concepto de sujeto, es necesario? ¿Y si ello es posible, cómo entender nuestra relación con el ente y nuestra pregunta por el ser? ¿Mediante la inversión? ¿No hacemos entonces

7 Heidegger, ob. cit., tomo II, Neske, 1961, p. 195.

del Ser el sujeto? Si estas preguntas son tan sólo el testimonio de una elucubración o una nueva vía del filosofar que nos acerca a los problemas de la época es lo que la crítica debe discutir, antes que nada, con Heidegger. Heidegger, el filósofo de la antimodernidad.

LA PROFECÍA DEL DOCTOR ORÓ*

En el número 474 de *Cambio 16*, el profesor Oró nos ofrece su personal predicción del futuro, en unas declaraciones que el periodista titula «La profecía de Oró».

Sin duda, la visión futurista de un distinguido profesor de bioquímica de la Universidad de Houston, de un candidato al Premio Nobel, es de por sí algo que hay que tener en cuenta, pero la condición intelectual del visionario, en éste como en otros casos, no constituye ninguna garantía contra la ingenuidad, la abstracción y el simplismo.

La razón es sencilla. El doctor Oró es especialista en bioquímica, no en sociología, historia o filosofía. Trabaja, me supongo, sobre alguno de los elementos materiales de la vida, sobre algún componente del ADN, no en los avatares mucho más complejos e inciertos del hombre socializado, histórico, concreto. Si el saber humanístico es, frente al científico, precario, dudoso y deficitario, se debe al hecho de que estudia fenómenos de rango superior, infinitamente más complicados que los naturales.

¿Qué nos depara el futuro según el profético doctor Oró? Pues, nada menos que el mejor de los mundos posibles. El profesor, con un optimismo que hubiese envidiado Leibniz, vaticina que si logramos controlar la natalidad y superar el déficit energético, el hombre del año dos mil será «inteligente y culto. Alto y fuerte. Habitará en ciudades pequeñas, silenciosas y no contaminadas. En su casa gozará de todo tipo de comodidades y en ninguna faltará el jardín y la piscina». Como la robotización total habrá hecho inútil el trabajo físico,

6 *La Mañana*, Lérida, 15 de enero de 1981, s/p.

«el ejercicio, la gimnasia, será la base de la nueva vida. Ante la ausencia de trabajo manual, el ser humano, para mantenerse en forma, dedicará gran parte del día al deporte». Por otro lado, la alimentación será a base de concentrados, consistirá «en unas barritas de distintos sabores, donde no faltarán las proteínas vegetales y animales, los hidratos de carbono, las grasas no saturadas, las vitaminas y los minerales. Las barritas serán masticables para mantener la función normal de los músculos de la boca y ocuparán poco espacio. En un maletín una persona podrá llevar comida suficiente para una semana». Este hombre del futuro, hombre o superbicho, según se mire, vivirá un promedio de ciento cuarenta años, sin los peligros del *stress* y los conflictos psicofísicos, y ocupará su interminable tiempo de ocio en inventar nuevas máquinas y en descubrir nuevas formas de vida más allá del sistema solar.

¿Eso es todo? De una vez le digo al profesor Oró que no cuente conmigo para habitar este desdichado mundo que nos pinta en forma tan infantil como esquemática. ¿«Cargols amb cunill» en forma de barritas de chicle? ¿Gimnasia intensiva en vez de siesta? ¿Correas sin fin? ¿La «casa y el hortet», el sueño de la pequeña burguesía catalana? ¿Ausencia de cabreos, pasiones, hedonismo y sexo ácrata? Ni hablar. Lo que nos ofrece el doctor Oró —supongo que no lo sabe— es la supresión, en términos freudianos, del «principio de la realidad». Es la visión del «hombre unidimensional» de Marcuse, o tal vez una visión más puritana y aburrida de *Walden 2* de Skinner. En todo caso, una birria.

En realidad, las ingenuidades o (¿puedo decirlo?) banalidades de una pobrísima ciencia-ficción que nos ofrece Oró, no merecen ningún comentario. Sí lo merece, en cambio, el trasfondo ideológico con que sustenta sus tópicos, cien veces repetidos. Se trata del supuesto de que la salvación, perfección y felicidad de nuestro mundo hay que buscarlas en la ciencia y en los científicos. ¡Los científicos al poder! Las esperanzas que el hombre decimonónico, positivista, cifró en el progreso de la ciencia, el optimismo que, a partir de Saint Simón, despertó el proyecto de un mundo administrado por ingenieros, siguen hoy vigentes en las tendencias neopositivistas, tanto en epistemología como en praxeología. Constituyen el sueño dorado de los tecnócratas y especialistas. Es el lema del cientificismo que, hoy

como ayer, no es más que una mediocre traslación de los principios de la ciencias naturales al campo de la sociedad y de la historia.

¿Hace falta acudir a las posiciones extremas de la Escuela de Frankfurt, o a las oscuras especulaciones metafísicas de un Heidegger, para dudar de las supuestas bondades del mundo de la ciencia? ¿O basta con advertir simplemente hasta qué punto los científicos actuales se han plegado, como funcionarios, a las exigencias ideológicas, irracionales, de poder que hoy se disputan el mundo: el capitalismo y el comunismo ruso?

El propio Oró manifiesta, sin advertirlo, esta supeditación ideológica. En un pasaje crucial de la entrevista que comentamos, leemos: «¿Qué hace el hombre si las máquinas sustituyen la casi totalidad del trabajo manual?». Para el profesor Oró la respuesta es sencilla: «Los hombres se dedican a vender los productos que fabrican las máquinas...». El término vender aclara, sin más comentarios, que para Oró el nuevo paraíso que nos aguarda sólo será posible en el marco de la economía capitalista, en un mundo, por tanto, donde siguen existiendo vendedores y compradores, opulentos y necesitados, plusvalía, trabajo abstracto, monopolios, etc.

Perdonemos al ilustre profesor este justificado desliz. Las ciencias naturales, tanto puras como empíricas, son incapaces de establecer, por sí mismas, los valores y los fines, el deber ser, de la vida social. Su competencia, como lo ha señalado Habermas, no va más allá de «las recomendaciones técnicas». En este sentido, cuando Oró argumenta la posibilidad de su utopía conservadora con la idea de que «la sociedad se regirá por conceptos biológicos», no hace más que utilizar una licencia semántica sin ningún valor demostrativo. Una sociedad regida por conceptos biológicos, por códigos genéticos, puede conducir tanto a la banal profecía de Oró como a un resurgimiento del nazismo. El ácido desoxirribonucleico es justamente esto, un ácido, no un imperativo moral.

LA TRAGEDIA DE ALTHUSSER*

Sobre este hecho, su personaje y su tragedia, *El viejo topo* publica ahora, en su última entrega, un hermoso artículo de María Antonieta Macciocchi. Las relaciones íntimas que la intelectual italiana mantuvo con el filósofo francés confieren a su escrito un tono de autenticidad y ternura, un conocimiento, que faltan en la mayoría de los ensayos que últimamente se han ocupado del caso. Macciocchi nos acerca a un Althusser que difícilmente se adivina en sus textos, traza la imagen de la víctima, explora las relaciones de la pareja, acaso ya gastadas, acaso demasiado opresivas y extenuantes. Sólo en algunos breves pasajes, la autora se permite ciertas licencias retóricas. Escribe por ejemplo:

> La víctima de hoy es una mujer: la filosofía ha sido asesinada dos veces. Pero en definitiva es Althusser el que se ha suicidado dos veces: como filósofo y como hombre. Estrangulando a la mujer que desde un cuarto de siglo vivía junto a él, ha declarado de la manera más atroz e irreversible la muerte de la filosofía.

Pasemos de largo ante estas claves interpretativas. Evitemos igualmente los tópicos y, sobre todo, los comentarios que han pretendido ver en la tragedia real, pavorosa, muda, irracional de Althusser, el destino de un personaje que actúa simbólicamente. Al estrangular a su esposa, Althusser no declara el fin de la filosofía, testimonia dolorosamente su locura. Es todo.

En vez de proseguir estos juegos superfluos, quisiera en esta nota repensar brevemente un texto de Macciocchi que se refiere al Althusser de ayer, lúcido y vivo, y no al que ahora yace inerme en

---

* *La Mañana*, Lérida, 1 de febrero de 1981, s/p.

el fondo de un túnel sin salida. Macciocchi dice: «Como es sabido, Althusser está considerado como el filósofo más grande de nuestro tiempo. Pero ha sido algo más, ha representado para nosotros el rigor grandioso y severo de la filosofía».

Preguntemos: Althusser, ¿el más grande filósofo marxista? No estoy tan seguro. La repercusión de la interpretación althusseriana de Marx, su importancia teórica, se deben al nuevo enfoque que proporciona a un problema latente en toda la historia de la hermenéutica marxista: el problema que gira en torno a la pregunta de si la obra de Marx es una obra de ciencia o de filosofía. La ortodoxia de los partidos comunistas ha defendido siempre la primera alternativa, pero identificó el concepto de ciencia en Marx con el concepto empirista y positivista de ciencia. O mejor expresado: vinculó este concepto con el método dialéctico materialista.

Desde Lukács en adelante, han sido muchas las voces autorizadas e inconformes que se han opuesto a esta interpretación de la ortodoxia pero, en general, lo han hecho para acentuar precisamente el valor filosófico de la obra de Marx. La presencia de Althusser en la escena de esta controversia significó una ruptura simultánea con las dos posiciones. Por un lado, rechaza el carácter filosófico del pensamiento de Marx; por otro, sostiene que el concepto marxista de ciencia es un concepto antiempirista y no dialéctico.

No es posible, ni es la ocasión de analizar aquí la validez del enfoque de Althusser. Basta con decir que una gran mayoría de exegetas marxistas la considera insostenible por artificiosa y alejada del sentido genuino del pensamiento de Marx. Yo personalmente comparto esta opinión. Ahora bien, el rechazo de una interpretación marxista por motivos teóricos no afecta necesariamente su repercusión ideológica. Las interpretaciones de Marx no son, como las de Aristóteles o Kant, interpretaciones neutrales, sino comprometidas. No versan sobre un pensamiento inactual, sino sobre una ideología viva y polémica que nos afecta a todos y cuyo lema no es la contemplación, sino la transformación del mundo. Esto hace que la trascendencia de tales interpretaciones, además de su valor intrínseco, dependa de la situación política del momento, del estado de la lucha de clases, de la ortodoxia y compromisos políticos fijados por el Partido, de las expectativas que crea en pro o en contra de la lucha revolucionaria, etc.

Estos factores extrínsecos revisten aún mayor importancia y gravedad en las exégesis que surgen del seno de las distintas iglesias comunistas. La interpretación de Althusser, como anteriormente las de Kautsky, Lenin, Lukács, Gramsci, etc., son interpretaciones de militantes, de hombres que han hecho un voto de obediencia y están comprometidos con la suerte política del Partido. El campo de la hermenéutica comunista de Marx es, por eso, lo más alejado que existe del *campus* de una universidad inglesa. Es un territorio sangriento repleto de luchas internas, herejías, autocríticas, quemas y expiaciones. Es un campo religioso poblado, de un lado, por burócratas, sacerdotes, repetidores de la liturgia y, de otro, por intelectuales inconformes que están y no están, son y no son, abrumados siempre por una conciencia infeliz que oscila entre la fidelidad a los fines del Partido y el amor a la verdad de los medios.

Este es el caso de Althusser y el factor originario que desencadena su neurosis de militante. Es en 1968, con la irrupción del mayo francés, que las tesis filosóficas de Althusser encuentran eco político y práctico en la juventud universitaria parisina. Esta juventud contestataria, anarquista, antipartido, pero sola, se agarra de lo que puede. Un sector de ella recurre al pensamiento de Althusser y lo convierte en bandera ideológica de la liberación. Es esta coyuntura histórica, esta vinculación extraña entre un pensamiento abstruso, universitario, alejado de la praxis y de las masas, y el movimiento incontrolable del estudiantado francés, lo que alarma al Partido y precipita su condena de Althusser.

Tal vez Macciocchi y quienes participaron en aquel movimiento auténtico, pero efímero y equivocado, guarden por Althusser una fidelidad, un respeto, una admiración que los lleva a proclamarlo como «el filósofo marxista más grande de nuestro tiempo». En realidad, no lo es. El puesto de Althusser está entre los comentaristas agudos e inteligentes de Marx. Sobre todo, entre aquellos que han evitado con sus heterodoxias la momificación definitiva del gran filósofo. Y esto es un gran mérito.

HELP*

(SESIÓN VESPERTINA)

Estoy atascado en un pasaje de la *Fenomenología* que no logro entender. Me consuelo diciendo: ¿quién puede hoy entender a Hegel? Glockner, en su Introducción a la edición de *Jubileum*, lo llama: «Bürger des Geistes», «ciudadano del espíritu». ¿Soy yo, somos nosotros, en este presente borrascoso, lleno de tantos y apremiantes problemas materiales, ciudadanos del espíritu ¿En qué se ha convertido el espíritu en los doscientos años que nos separan del nacimiento del filósofo?

Ensayo una divagación, cuando mi vecino (antes *hippie,* ahora ecólogo) pone a todo volumen un disco de música moderna. Tras la estridente y metálica voz de las guitarras eléctricas, irrumpe un grito prolongado que rasga el confuso cielo del atardecer: *¡Help!* Una y otra vez, suena la voz juvenil pidiendo ayuda. Cierro la *Fenomenología*, me olvido de Hegel y pregunto: ¿En qué puedo ayudar a esta juventud que grita: *¡Help!*? Como intelectual, ¿qué debo o puedo hacer?

Me preparo para abordar estas solemnes preguntas y, de improviso, sin quererlo, me vuelvo hacia la infancia. Veo mi calle recoleta, circundada por los muros y la achatada torre de una catedral, sin estilo, que parece una torta. Se dibuja ante mí un paisaje familiar de secano, donde los trigos y los almendros, en los buenos años, pintan de blanco y amarillo la parda tierra de las sementeras y las gastadas colinas. Es una época de escasez a todos los niveles. En las casas de los obreros —la mía es una de ellas— los enseres parecen flotar en el vacío.

De esta época pretérita llegan ahora hasta mí, como un compendio o un símbolo, los domingos. Camus y Sartre supieron captar con tierna lucidez la desilusión de aquellos lejanos días de fiesta.

* *Boletín de la Escuela de Filosofía, circa* 1981.

¡Tardes de los domingos otoñales, lánguidas, doradas, cuando con mis padres y hermanos iniciaba una larga caminata —siempre la misma— por la carretera arbolada de mi pequeña ciudad! (La espera, en el paso a nivel, para ver cruzar un fatigado tren de mercancías, el descanso en algún banco de piedra, el regreso al hogar, entre dos luces, por una avenida poblada de suaves murmullos...)

Lo que queda del pasado remoto, de los primeros años, es apenas un tono sentimental que impregna las imágenes deshilvanadas. Este tono, esta música, es en mi caso un débil resplandor de ternura y melancolía en un mundo del subconsumo, estrecho, cohibido, difícil; un pequeño mundo de provincia nimbado aún por lentas parsimonias, cálidas relaciones. Este pequeño mundo —cuyo ritmo desencantado marcarían, más tarde, los banales episodios de una juventud intrascendente— creció conmigo y subyace en lo hondo, todavía vivo, como un punto de origen y de referencia. Este espectro interior, esta miseria, me sigue seduciendo, a pesar de todo, y establece el contraste con el espacio planetario y anónimo que hoy, cada vez más, es cualquier punto de la Tierra. ¿Provendrá de este borroso huésped familiar la dificultad que experimento por alcanzar una cercanía vital con la juventud que hoy se considera más representativa? ¿Se reduce todo a un simple desajuste biográfico, a un fenómeno de regresión?

El melenudo de enfrente, como tantos otros, ha crecido en el sistema de la abundancia. Ostenta un desenfado que, como reacción, le viene del pasado, a través de generaciones de jóvenes sumisos, reprimidos, acostumbrados al silencio, a soportar las solemnes estupideces de los adultos. Ha descubierto —puesto que la sociedad ha reventado como una fruta— el pus acumulado detrás de las fachadas. Desconfía de las ideologías y de los grandes supuestos. Se complace y ufana con poses violentas o nihilistas. Ama el desorden como sistema. Cultiva unos pequeños mitos miserables —que otros le han fabricado— con la ilusa conciencia de que ha descubierto el secreto del mundo y, en el fondo, pese a sus ínfulas, ignora que se limita a vivir en el hueco de nada que le han preparado algunos viejos más peligrosos y terribles de lo que él podría sospechar.

¿Qué puedo decirle a este joven? Muchos intelectuales burgueses, muchos «caballeros virtuosos» ejecutan la parodia del humanismo. Incitan a la subversión y a la negación, pero para plasmar, más adelante,

en los libros que contienen sus proclamas, un mundo de antiguas y gastadas palabras. Estos viejos apóstoles de la juventud rebelde, mejor sería que enfundaran sus «stradivarius». Mejor fuera que se largaran de una vez. ¿Vamos a hacerles caso? Nos hemos nutrido de unas formas ideológicas burguesas que han sellado el derrumbe de su propio humanismo. Nos han dicho: el hombre es una pasión inútil, la vida es circunstancia e invención. Quirurgos refinados, lógicos, sutiles, han abierto el vientre de nuestras palabras más solemnes y nos han mostrado su vacío o su viento. Entonces: ¿nos pondremos a elaborar una nueva moral?, ¿saldremos con la idea de la razón histórica?, ¿buscaremos un nuevo camino en el misterio del ser?, ¿perderemos el tiempo con la sesuda calva del rey francés?

Lo que en una generación fueron palabras elocuentes o atrevidas, en un suelo vital todavía firme, pueden ser en la siguiente, vida y realidad sobre el abismo. O pueden ser también palabras descargadas, testigos mudos y herrumbrosos de un combate olvidado. Éstos son los peligros de la filosofía. A muchos de nosotros nos enseñaron a ver el reverso del tapiz. Aprendimos que las formas, aparentemente definidas, se sostienen por detrás en un abigarrado y caótico tejido de hilos entrecruzados. La filosofía burguesa, desde la muerte de Hegel, ha practicado sin interrupción un psicoanálisis de la cultura. Ha buscado sin descanso, como una obsesión, el fundamento de nuestros valores e ideales en los estratos y los mecanismos más elementales del ser: las bases materiales, los resortes psicofísicos, la voluntad de poder, el inconsciente, la subjetividad solipsista y anémica, las técnicas racionalizadoras (que son como los detritus de la lógica).

No es cuestión de discutir ahora las razones que han impulsado a la filosofía a esta vocación negada y destructiva. Es sólo cuestión de advertir que no se niega ni destruye impunemente. Es decir, que no se puede edificar un mundo nuevo con los mismos símbolos vencidos y humillados. Se trata, tal vez, de reconocer y aceptar (no sin tristeza) que, muchos de nosotros, intelectuales burgueses, en esta tierra de nadie que es el final de una cultura, no podemos ni sabemos hacer otra cosa que continuar la tradición en la que nos hemos formado: proseguir el derrumbe y prepararnos para habitar estos astros opacos, tal vez siniestros, acaso redentores, que hoy se llaman

«muerte del hombre» (Foucault), «praxis sin sujeto» (Althusser), «vaciado interior» (Skinner), «juego lingüístico» (Wittgenstein), o también praxeología, cibernética y racionalización.

¿En qué puedo ayudar a este joven anónimo y plural que, todavía ahora, sigue pidiendo ayuda? Como intelectual, ¿qué debo o puedo hacer? (Vuelvo a pensar en las solemnes preguntas del comienzo.) Pero, ¿son realmente los jóvenes quienes necesitan ayuda?

Me levanto de mi mesa de trabajo, me asomo a la ventana y empiezo a gritar: *¡Help!*, hasta que los niños del barrio, en la calle, se alborotan y empieza a reír y a gritar: *¡Help!* Y todo adquiere, de pronto, un gran aire de juego e inocencia (acaso la del devenir), como conviene a esta tarde apacible que, por fin, se desploma vencida por el Ávila.

SARTRE Y EL PRÓJIMO*

En la lista, acaso no muy larga, de exegetas venezolanos de Sartre, hay que incluir desde ahora (pero algunos ya lo habíamos hecho) el nombre de Gloria Comesaña, profesora de filosofía de La Universidad del Zulia. Su libro, *Alienación y libertad, la doctrina sartreana del otro*, la revela, sin duda, como una intérprete notable del pensamiento sartreano, conocedora minuciosa de este intrincado laberinto de la conciencia que es *El ser y la nada.*

El objetivo que Comesaña se traza en su libro, dedicado a explorar el fenómeno de la mirada, lo expresa en estos términos:

> Queremos hacer una lectura crítica del pensamiento sartreano a propósito de la alteridad, desde *El ser y la nada* hasta la *Crítica de la razón dialéctica* y mostrar, siempre con respecto a este mismo problema, que entre estas dos obras no hay ruptura, sino un cambio de óptica, lo cual determina su complementariedad.

De acuerdo con esta idea, la lectura crítica que Comesaña hace de la doctrina de la alteridad, en *El ser y la nada*, se centra en tres aspectos importantes. En el primero, rechaza el papel exageradamente negativo que Sartre atribuye al prójimo. En el segundo, mucho más complejo desde el punto de vista hermenéutico, discute la imprecisa noción sartreana de «presencia original del otro». En el tercero, que tiene para mí la máxima importancia, alude Comesaña al hecho de que Sartre pasa

* «Papel Literario» de *El Nacional,* Caracas, 17 de mayo de 1981.

por alto, en su descripción fenomenológica de las relaciones humanas, el nivel de la experiencia social.

Esto por lo que se refiere a *El ser y la nada*. En cuanto a la *Crítica*, el interés de nuestra autora se limita a la cuestión de ver hasta qué punto hay o no ruptura entre esta obra y *El ser y la nada*, en lo que concierne a la doctrina de la relación con el prójimo.

Según Comesaña, no hay ruptura sino continuidad. Primero, porque si bien el fenómeno de la mirada pierde en la *Crítica* el papel privilegiado que tiene *El ser y la nada*, no por ello resulta invalidado. Segundo, porque el concepto de «reciprocidad originaria», que Sartre introduce en la *Crítica*, se halla ya prefigurado en su obra anterior por la noción de «presencia original». Por último, porque la *Crítica* aporta aquella dimensión social que falta en *El ser y la nada* y concreta así la teoría que formula esta obra.

Todos estos aportes críticos del libro de Comesaña se complementan con una lectura inteligente del texto sartreano y una discusión de las afinidades y divergencias de Sartre con los filósofos que inspiran su doctrina: Hegel, Husserl, Heidegger. El punto central de esta interpretación es la importancia que Comesaña atribuye al concepto heideggeriano de *Mitsein* (ser con). Es también importante la forma como nuestra autora interpreta la relación de Sartre con Hegel, un tenor fundamental para comprender la filosofía existencialista de *El ser y la nada*.

En resumen, por todo esto y mucho más, *Alienación y libertad, la doctrina sartreana del otro*, me parece un libro bien pensado, bien escrito y valioso desde el punto de vista de lo que representa una crítica interna. Sin embargo, estas virtudes no me impulsan a compartir el juicio final de Comesaña: «Creemos pues haber encontrado en Sartre una respuesta correcta al problema del prójimo». Para mí no puede tratarse de una respuesta correcta porque tampoco lo es la forma como Sartre plantea el problema, y sabemos, por Borges, que un falso problema promueve generalmente soluciones también falsas.

Por ejemplo, la búsqueda por Sartre de una experiencia original, indubitable, de la presencia del prójimo como sujeto, me parece un problema mal formulado porque no existen experiencias originales sobre nada y menos indubitables. Todo lo inmediato es siempre mediado, todo lo indubitable es dudoso. La misma Comesaña reconoce

este hecho al señalar que la interpretación sartreana de la mirada, realizada desde la dimensión del cogito, tiene el defecto de prescindir del nivel social. Esta apreciación es justa y sólo lamentamos que su autora no la haya desarrollado con mayor amplitud en su libro. Se hubiese visto entonces que toda la descripción sartreana de aquel fenómeno es cuestionable desde el comienzo mismo.

Recordemos este comienzo:

> Imaginemos que, por celos, interés, por vicio, pego la oreja detrás de una puerta o me pongo a mirar por el ojo de la cerradura. Estoy solo y en el plano de la conciencia no tética (de) mí. Esto significa, ante todo, que no existe ningún yo que «habite» mi conciencia. Nada, pues, a lo que pueda referir mis actos para calificarlos.

Notemos, ante todo, que celos, interés, vicio son determinaciones motivantes de carácter social y, como tales, objetivas. Sartre elimina este carácter en la medida en que afirma que el mirón no reflexiona sobre ellas en el acto de espiar. Pero esto es sólo un recurso y una presunción de Sartre. Si quien mira es un «voyeur», por ejemplo, seguramente se habrá debatido, antes de realizar su acto, entre su impulso vicioso y su conciencia refleja que lo determina como un enfermo o como un ser despreciable. Cierto que en el acto de mirar, estas determinaciones desaparecen porque la conciencia difícilmente hace dos cosas al mismo tiempo: no puede mirar afuera y adentro sin que uno de los dos planos se degrade o anule. Ya Don Quijote recomendaba a Sancho que para no sentir su mal de muelas pensase en otra cosa. Pero esto no significa que el plano reflexivo y objetivo, desde el cual el mirón se ha determinado antes del acto, haya perdido su vigencia. Todo lo contrario, esta determinación significa que, antes de la presencia del prójimo y de que caiga sobre mí su terrible mirada cosificante, mi relación con él ya está diseñada por anticipado. Una complicidad social nos une y es el hecho de compartir un conjunto de determinaciones objetivas sobre nuestras conductas y nuestros gestos. Sin el supuesto previo de esta complicidad, la mirada del otro no tendría sobre mí ningún efecto, jamás podría cosificarme. Si lo hace, si objetiva mi ser, es porque mi ser es ya para mí un ser social

y por tanto objetivo. El semejante, el prójimo, el próximo, no es el que yo percibo como un objeto igual a mí o aquel a quien atribuyo una probable interioridad semejante a la mía sino, antes y primero que todo, el que comparte conmigo los mismos valores, esquemas y significados de la realidad propia y ajena. Y no se trata en este compartir de ningún misterio metafísico. Los padres, los abuelos no enseñan al niño a comprenderse desde la subjetividad trascendental o la conciencia nadificante, es decir, no le enseñan filosofía sartreana, aunque sean filósofos, sino que le instruyen sobre el significado de bueno, limpio, obediente, etc. Lo que hacen, en suma, no es descubrirle la subjetividad originaria, sino más bien construírsela. Aquí aflora otro de los defectos de la teoría sartreana de la mirada: el haber prescindido de este plano genético-social en su interpretación de la conciencia. Se trata de un aspecto que refuerza nuestra crítica. Miles de parejas realizan, por estrechez económica, el acto sexual ante niños pequeños que los miran o pueden mirarlos. Suponen —desde luego hay niños precoces— que el infante mira, pero no ve; se atienen, sin saberlo, al principio kantiano de que la intuición sin conceptos es ciega. Otro caso de mediación. No se sienten cosificados por la mirada del niño porque ella no es todavía portadora ni transmisora de determinaciones sociales. Hacen tranquilamente su acto y de paso refutan a Sartre.

Comesaña sostiene que la *Crítica* no invalida la teoría de la mirada. No lo discuto. Me pregunto solamente si es una virtud o un defecto de esta obra marxista, de esta obra que pretende ser marxista.

EL MUNDO DEL ESPEJO
CRÍTICA Y METAFÍSICA EN KANT*

A Giulio F. Pagallo

I

Mi contribución al bicentenario de la *Crítica de la razón pura* será la discusión del siguiente tema polémico: ¿Kant, no obstante su propósito de enrumbar la metafísica por el seguro camino de la ciencia, logra salir de la metafísica tradicional que intentó superar?

Para desarrollar este tema empezaré por exponer lo que Kant se propuso. Después intentaré discutir el verdadero resultado de su propósito.

Lo que Kant se propuso fue resolver el problema del conocimiento metafísico. ¿En qué consiste este problema? Para responder esta pregunta necesitamos una caracterización previa de dicho conocimiento. Según la *Crítica*, el conocimiento metafísico es un conocimiento racional que proporciona los predicados universales (categorías) del objeto en general o del objeto en tanto objeto. Este conocimiento es racional porque se efectúa mediante un conjunto definido de conceptos *a priori*. El carácter *a priori* de tales conceptos consiste: a) en que no derivan ni pueden derivar de la experiencia; b) en que, sin embargo, pretenden constituir los predicados absolutamente universales

---

* *Episteme,* Caracas, vol. II, n° 1-3, enero-diciembre de 1982, pp. 85-117.

Texto revisado de la conferencia dictada el día 21 de octubre de 1981, en ocasión del homenaje a Kant en el bicentenario de la *Crítica de la razón pura*. organizado por el Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

Las citas contenidas en este trabajo proceden de Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1952. Para la traducción hemos utilizado: Kant, *Crítica de la razón pura* (Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas), Ediciones Alfaguara, Madrid, 1978.

y necesarios con los cuales pensamos los objetos de la experiencia; c) en que contienen una síntesis que, por su carácter apodíctico, no puede ser empírica.

Los tres caracteres indicados muestran claramente que el problema que plantea el conocimiento metafísico deriva de la aparente contradicción que representa, por un lado, su origen *a priori;* por otro, su pretensión a referirse a los objetos de la experiencia. Resolver esta contradicción significa, por tanto, descubrir el fundamento que hace posible dicha referencia. Tal es el cometido fundamental que se propone la *Crítica de la razón pura.*

Sabemos todos que la *Crítica* nos propone esta tarea bajo la forma de un ensayo. Este ensayo, que Kant caracteriza como «un cambio de método», consiste en aplicar al conocimiento metafísico una determinada interpretación del conocimiento científico. El resultado de esta aplicación es el famoso texto, por todos conocido, de la «revolución copernicana»:

> Hasta aquí se había admitido que todos nuestros conocimientos debían regirse por los objetos, pero, en esta hipótesis, todos nuestros esfuerzos por establecer sobre estos objetos algo *a priori* mediante conceptos, por lo cual se extendiese nuestro conocimiento, no condujeron a nada. Inténtese, pues, por una vez, si no seríamos más afortunados en las tareas de la metafísica admitiendo que los objetos se rigen por nuestro conocimiento, lo que concuerda mucho mejor con lo que deseamos explicar, es decir, con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo a su respecto antes de que nos sean dados (B, XVI).

De este famoso texto debemos retener, ante todo, que el interés de Kant por la hipótesis de la inversión es que ella explique la posibilidad del conocimiento metafísico, el tema central de la *Crítica.* En efecto, si esta obra logra demostrar que los objetos se rigen por los conceptos *a priori*, quedará demostrado también, sin género de dudas: a) que tales conceptos *a priori* se refieren a los objetos; b) que se refieren a ellos con absoluta necesidad y universalidad; c) que es posible enrumbar la metafísica por el seguro camino de la ciencia.

Pero, ¿qué presupone semejante demostración que lleva a cabo la *Crítica*? Presupone, como vamos a ver, que las nociones de «concepto *a priori*» y «objeto» adquieran un significado radicalmente distinto del que poseen sus equivalentes en la metafísica moderna. En efecto, en la metafísica racionalista, a la que Kant se enfrenta, los conocimientos *a priori* (ideas innatas, verdades de razón, etc.) significan y denotan predicados reales, propiedades ontológicas del ente; a su vez, la noción de objeto equivale al ente que existe en y por sí mismo. Es evidente que si la *Crítica* mantuviese estos significados, la hipótesis de la inversión resultaría absurda o superflua. Superflua porque, a lo sumo, no sería más que un replanteamiento de la metafísica racionalista, cuyas soluciones, según Kant, no conducen a nada. Absurda porque, fuera de esto, equivaldría al proyecto de considerarnos dioses y creadores del ente.

Ahora bien, si la hipótesis de la inversión no equivale a ninguna de estas alternativas, si ella exige un cambio radical de los significados de objeto y concepto *a priori*, ¿no deberemos presuponer que exige igualmente un cambio radical en la manera de concebir y resolver el problema del conocimiento metafísico? Anticipemos esto: la hipótesis de la inversión soluciona el problema del conocimiento metafísico, pero en la medida en que transforma totalmente su significado tradicional.

Tratemos de mostrarlo estableciendo, en primer lugar, los nuevos sentidos que la *Crítica* introduce en las nociones de objeto y concepto *a priori*. Preguntemos: ¿qué significa objeto?

Una respuesta, entre muchas, se encuentra en la «Deducción trascendental» (1ª edición), en el importante capítulo titulado «De la síntesis de la recognición en el concepto». Allí dice Kant:

> Y aquí es necesario comprender lo que entiendo por la expresión un objeto de las representaciones. Hemos dicho antes que los fenómenos no son otra cosa que representaciones sensibles, que no pueden ser vistas, en sí, y en el mismo modo, como objetos (fuera de la facultad de representar). ¿Qué hay que entender, pues, cuando se habla de un conocimiento que corresponde —y a la vez se diferencia— a un objeto? Es fácil ver que este objeto sólo puede ser pensado como algo en general = X, porque fuera de nuestro conocimiento no tenemos nada que podamos contraponer como correspondiente a este

> conocimiento... Es claro que sólo tenemos que habérnoslas con la diversidad de nuestras representaciones y que aquella x que le corresponde, el objeto, puesto que debe ser algo distinto de nuestras representaciones y no es para nosotros otra cosa que la unidad que hace necesario el objeto, no es sino la unidad formal de la conciencia en la síntesis de la diversidad de las representaciones. Según esto, decimos: conocemos el objeto en la medida en que hemos producido unidad sintética en la diversidad de la intuición (A, 104).

Preguntemos ahora, ¿qué nuevo significado introduce la *Crítica* en la noción de concepto *a priori*? Elegimos la definición que da Kant en el difícil parágrafo 10 de la «Lógica trascendental»:

> La misma función que da unidad a las diversas representaciones en un juicio, da también unidad a la simple síntesis de las representaciones en una intuición, y esta unidad es la que, tomada de un modo general, se llama concepto puro del entendimiento. Así, el mismo entendimiento que por medio de la unidad analítica ha producido en los conceptos la forma lógica del juicio, introduce al mismo tiempo y por la misma operación, por medio de la unidad sintética de los elementos diversos de la intuición en general, un contenido trascendental en sus representaciones y es por ello que se llaman conceptos puros del entendimiento, que se aplican *a priori* a los objetos, cosa que no puede hacer la lógica general (B, 105).

Como se desprende claramente de estos textos fundamentales, las nociones de objeto y concepto *a priori* significan y denotan en la *Crítica* algo totalmente distinto de lo que denotan y significan en la metafísica tradicional. El objeto no es el ente que existe en y por sí mismo, sino la unidad trascendental de una diversidad de representaciones sensibles dadas en la intuición, en el fenómeno. El concepto *a priori*, por su parte, no es tampoco una representación de alguna propiedad del ente en cuanto ente, sino uno representación trascendental, una forma pura, introducida en la función del juzgar, que confiere unidad a la diversidad sensible de la intuición.

Si retenemos estos nuevos significados y, sobre todo, los textos citados en que se hallan expuestos, veremos también en qué consiste el cambio radical que la *Crítica* introduce en la concepción y solución del problema del conocimiento metafísico. Me limitaré a suministrar algunos criterios:

1. La *Crítica* afirma que el problema del conocimiento metafísico, es decir, la referencia de los conceptos *a priori* a los objetos, se resuelve mediante la hipótesis de que los objetos se rigen por dichos conceptos. Esto es así en la medida en que un objeto de la experiencia no es otra cosa que la unidad sintética de la diversidad de la intuición y que el concepto puro suministra la representación de dicha unidad. Decir, pues, que los conceptos *a priori* se refieren a los objetos, significa decir que los fenómenos se rigen por dichos conceptos. Pero no hay que entender esto en el sentido de que los fenómenos son objetos autónomos que luego son representados por los conceptos *a priori*, sino en el muy preciso de que sólo son y pueden ser fenómenos, en tanto están *a priori* representados por dichos conceptos. La idea de referencia como producción incluye esta precisión fundamental. Esto significa que la diversidad empírica del fenómeno ordenada por las formas de espacio y tiempo, a nivel de la sensibilidad, aparece siempre ya ordenada por la unidad sintética del concepto, a través de una de las formas del juicio. Recordemos que, según Kant, «las intuiciones sin conceptos son ciegas».

En este punto, la *Crítica* suscita muchas veces la falsa impresión de que el análisis o descomposición de los elementos que integran el acto cognoscitivo describe un proceso diacrónico de elementos separados. Según esto, tendríamos primero una diversidad sensible, luego su ordenamiento espacial y temporal, luego el fenómeno, luego la aplicación de las categorías, etc. En realidad no se trata de esto; se trata de una multiplicidad de elementos cuya relación, a nivel de la conciencia, hay que ver como partes interdependientes de un todo. Sólo percibo una diversidad sensible en tanto ordenada espacial y temporalmente, y sólo percibo espacio y tiempo, respecto del fenómeno, y sólo percibo fenómenos en tanto los pienso como objetos a partir de conceptos, etc. Pero a la inversa, el concepto supone el fenómeno, éste el espacio y el tiempo, éstos la diversidad sensible dada. Con lo cual pareciera que hay que admitir la cosificación, el carácter en sí de tales elementos

en el interior de la conciencia. Entender la doble relación, ascendente y descendente, de los elementos que intervienen en el acto cognoscitivo, es uno de los mayores problemas hermenéuticos de la *Crítica*[1].

2. Los conceptos *a priori* se refieren a los objetos en y por el acto de conocer. El conocimiento de algo y el conocimiento de algo como objeto (la producción de la unidad sintética en una diversidad dada, en un fenómeno), no son dos actos distintos, sino un mismo acto. Como señala el texto del parágrafo 10, «la misma función que da unidad a las diversas representaciones en un juicio, da también unidad a la simple síntesis de las representaciones de una intuición». No se trata, pues, de que haya un primer acto por el cual los conceptos *a priori* se refieran a los fenómenos y luego otro posterior mediante el cual los conocemos. Conocer los fenómenos, es decir, conocerlos por medio de la diversidad sensible que contienen, significa unificar esta diversidad en el acto de juzgar y esto, a su vez, significa convertirlos en objetos (*objekt*). Por esto, afirma Kant que «conocemos un objeto cuando hemos producido unidad sintética en la diversidad de la intuición».

Aquí encontramos una de las ideas fundamentales de la *Crítica*. Para la metafísica anterior a Kant, la relación de las representaciones *a priori* con los objetos, el conocimiento metafísico, tenía que ser garantizado mediante pruebas extrínsecas (demostración de la existencia de Dios, ocasionalismo, armonía preestablecida, etc.) porque en ella el concepto de objeto se entendía como el ente existente en y por sí mismo y era absurdo afirmar que se rigiera por nuestros conceptos *a priori*. En la *Crítica*, por el contrario, esta afirmación es posible porque el objeto es una diversidad de representaciones sensibles unificada sintéticamente y esta unificación presupone el concepto. Kant puede mostrar, de este modo, que el conocimiento metafísico es intrínsecamente constitutivo del conocimiento de la experiencia y que algo aparentemente tan alejado de aquél como la física, lo contiene como condición interna de su posibilidad.

3. La referencia de los conceptos *a priori* a los objetos está limitada a los fenómenos, que son «representaciones sensibles»

1 A. Rosales se ha ocupado con penetración de este problema. Véase su artículo «El problema de la unidad de la subjetividad», en *Revista Venezolana de Filosofía*, nº 13, Caracas, Universidad Simón Bolívar.

ordenadas según espacio y tiempo. Esto significa, por un lado, que el conocimiento es un «negocio» que transcurre entre representaciones. Kant dice en el parágrafo de la «Deducción», antes citado: «...fuera de nuestros conocimientos no tenemos nada que podamos contraponer como correspondiente a este conocimiento (...) es claro que sólo tenemos que habérnoslas con nuestras representaciones». Por otro lado, sin embargo, la expresión «conocimiento de un objeto» sólo tiene sentido si el objeto se distingue de las representaciones con las cuales lo conocemos. Hay dos modos de entender esta distinción, según la *Crítica*: o bien el objeto es algo que debe quedar más allá de las representaciones y denota la cosa en sí, o bien es algo que no rebasa el umbral de las representaciones y denota una determinada conciencia unitaria de las mismas. Independientemente de las confusiones que provocan algunos textos de la *Crítica*, especialmente aquellos de la primera edición que introducen la noción de objeto trascendental, sabemos que la doctrina de Kant se orienta por la segunda posibilidad. Consiste en la afirmación fundamental para toda la *Crítica* de que la unidad sintética que hace posible el objeto es la unidad de la conciencia de la síntesis de la diversidad de la intuición. Esto significa que los conceptos *a priori* producen la unidad de la diversidad de representaciones, el objeto, en la medida en que dan unidad formal a la conciencia de dicha diversidad, o como dice Kant, en la medida en que hacen posible la unidad sintética de la apercepción. A través de los conceptos *a priori*, que son reglas puras, universales y necesarias, de la unificación de una diversidad, adquirimos conciencia de las representaciones sensibles dadas, como valiendo objetivamente y no como meras modificaciones de nuestro sentido interno. Dicho con otras palabras: podemos pasar del juicio de percepción «yo siento calor», al juicio de la experiencia «aquí hace calor».

La unidad sintética de la apercepción es, por tanto, el punto culminante al que conduce la solución kantiana del problema de la metafísica. Sobre ella dice Kant, en el parágrafo 16 de la «Deducción» (2ª edición), lo siguiente:

> El yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones, pues de otro modo habría en mí algo representado que no podría ser pensado, lo que viene a decir que la representación

> sería imposible, o, por lo menos, que no sería nada para mí. La representación que puede ser dada antes de todo pensamiento se llama intuición. Toda la diversidad de la intuición tiene, pues, una relación necesaria al yo pienso, en el mismo sujeto en el que ella se encuentra. Pero esta representación es un acto de la espontaneidad, es decir, no puede ser vista como perteneciente a la sensibilidad. La llamo apercepción pura para distinguirla de la apercepción empírica, o también apercepción originaria porque es aquella conciencia de sí mismo, que, en la medida en que produce la representación yo pienso, que debe poder acompañar a todas las otras, y es en toda conciencia una y la misma, no puede ser acompañada por ninguna otra.

Según este texto, toda conciencia que acompañe necesariamente a una diversidad de representaciones es, a la vez, autoconciencia de un yo pienso. Pero este yo es una representación espontánea, producida en el acto de pensar. ¿Por quién? Evidentemente, no por el mismo yo pienso, que es una representación, sino por el sujeto en el que, según el texto, se encuentra también la diversidad de la intuición. Este sujeto se autodetermina reflexivamente bajo la forma de un yo pienso, pero este yo es un yo puro, es decir, un yo sin contenido, un yo lógico, mero correlato del pensar. Este yo, que podríamos llamar impersonal —el yo que hace matemáticas o piensa la física de Newton—, proporciona una evidencia originaria de mi propia existencia, pero no suministra en absoluto ningún conocimiento de mí mismo. Afirmar, a partir del yo pienso, que soy una sustancia pensante, una inteligencia simple, un alma inmortal, significa simplemente referir una representación *a priori* a algo que no es ni puede ser objeto de una intuición. De aquí que Kant, en los *Paralogismos* (2ª edición) diga: «por este yo, o él, o lo (la cosa) que piensa, no está representada otra cosa que un Sujeto de los pensamientos = X» (en donde X significa incognoscible).

Subrayamos que esta es la segunda X o incógnita desconocida que encontramos. La primera fue la del objeto trascendental; ahora es la del sujeto trascendental. Pero esta segunda X nos sume, sin lugar a dudas, en una mayor perplejidad porque somos nosotros mismos.

Hay un relato de Borges, titulado «Las ruinas circulares», cuyo personaje central, empeñado en dar vida a un hombre a través de un sueño, descubre de pronto que él es el hombre de otro sueño: «Con alivio, con humillación, con temor, comprendió que él era también una apariencia, que otro estaba soñándolo» (*Ficciones*).

II

Las reflexiones anteriores constituyen un simple bosquejo del propósito de Kant en la *Crítica de la razón pura*. Este propósito es la solución del problema del conocimiento metafísico. La *Crítica* encuentra esta solución y hace ver, por principios inmanentes a la propia razón, que el conocimiento metafísico es constitutivo del conocimiento de la experiencia. Con ella la Metafísica General u ontología se encamina por el seguro camino de la ciencia y la filosofía encuentra, por fin, su propio criterio y su total seguridad. En cuanto a los problemas de la Metafísica Especial, la *Crítica* los considera como problemas inevitables de la razón, pero dejan de ser principios obligados para garantizar la posibilidad del conocimiento ontológico.

Todo esto, como hemos visto, lo logra Kant transformando radicalmente el alcance y el significado del problema de la metafísica. Pero esta transformación, ¿la hemos pensado suficientemente?, ¿hemos llegado a lo esencial de ella?, ¿nos ha mostrado los verdaderos resultados de la *Crítica*, coincidan o no con el propósito de Kant?

La respuesta es no. La transformación radical del problema de la metafísica, que lleva a cabo la *Crítica*, consiste en que sitúa dicho problema fuera del ámbito establecido por la tradición: el del ente en cuanto ente. La *Crítica* nos instala en una dimensión del ser que no es la del en sí, y que siguiendo a Kant denominamos «mundo de los fenómenos». Este mundo, cuyos polos están ocupados respectivamente por el sujeto de la apercepción pura y por la representación del objeto, *es, existe,* pero corresponde enteramente al dominio de la conciencia y de la representación, al dominio del conocer entendido en sentido amplio. Conocer, sin embargo, es en la *Crítica* algo más que anunciar qué es y cómo es un ente; conocer, como hemos visto, equivale a producir el objeto como representación y esto significa producirlo

a través de las condiciones puras de mi subjetividad. El mismo círculo envolvente de los fenómenos, sobre el que recae mi conocimiento, no es más que un círculo de representaciones que capto fuera de mí, gracias a la forma del sentido externo. Kant dice:

> ...si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismo, desaparecerían. Como fenómenos no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros (B, 59).

Pensemos en este texto. La *Crítica* me instala en el mundo de los fenómenos. En este mundo configurado espacial y temporalmente, estructurado por la relación sujeto-objeto, transcurre mi existencia, no sólo de sujeto cognoscente, sino también de sujeto práctico y vital. El mundo de los fenómenos es para mí lo más firme y seguro, la única y verdadera realidad. Sin embargo, en la medida en que consideramos el mundo de los fenómenos de acuerdo con la *Crítica*, empezamos a vislumbrarlo de otro modo. Lo que tenía por un mundo de cosas en sí se transforma en un mundo de representaciones, en un dominio de la conciencia, en un mundo de la mente. Un ejemplo puede ilustrar el alcance de esta transformación. Supongamos que en la inhumación del cadáver de un amigo profiero la siguiente frase: «ya vuelve al seno de la materia». Al enunciar esta frase pienso a la tierra que percibo como parte de la materia universal que existe independientemente de mí. Sin embargo, de acuerdo con la *Crítica*, lo que he dicho es que mi amigo vuelve al seno de mi representación del tiempo como lo permanente. ¿Enterramos a mi amigo en una representación?

Se objetará de inmediato que esta forma de pensar no es kantiana. Con ella convertimos el mundo de los fenómenos en un mundo de apariencias y esto es un error. Sabemos todos que el mundo de los fenómenos, como mundo de la conciencia y la representación, remite en última instancia al universo de la cosa en sí. Lo hemos visto antes. El yo pienso y el objeto presuponen respectivamente un sujeto y un objeto trascendentales; ambos remiten a algo que no es representación, que es en sí, que no corresponde ya al dominio de los objetos

de conciencia. El mundo de los fenómenos no es un mundo de apariencias, sino de apariciones (*Erscheinungen*).

En un pasaje del «Prólogo» de la segunda edición, dice Kant:

> No obstante, hay que dejar siempre a salvo —y ello ha de tenerse en cuenta— que aunque no podemos conocer estos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, pensarlos. De lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara («...Erscheinung wäre, ohne etwas, was da erscheint») (B, XXVI).

Kant nos exige pensar («ha de sernos posible») el mismo objeto como fenómeno y como cosa en sí. Podríamos decir entonces, para seguir con el ejemplo anterior, que sepultamos a nuestro amigo en la cosa en sí. Pero decir esto resulta tan absurdo como afirmar que lo enterramos en una representación. ¿Por qué? Porque la cosa en sí, según la *Crítica,* no está en ninguna parte; la cosa en sí ni es espacial ni está en el espacio.

El resultado parece desconcertante: no sabemos realmente dónde enterramos al amigo. La *Crítica* me convence de que no estoy en un mundo de meras apariencias, pero lo hace exigiéndome pensar en algo que no está en el espacio ni en el tiempo, que no es cuerpo, ni sustancia, ni materia. Preguntemos: ¿no significa esto que me convence a través de algo que no sólo es incognoscible, sino también impensable?

Sin duda, yo puedo pensar algo que no está ni en el espacio ni en el tiempo, por ejemplo, los objetos ideales, el número tres, la misma intuición pura del espacio. Puedo pensar también, si se quiere, la cosa en sí como algo independiente de las condiciones puras de mi sensibilidad. Lo difícil, sin embargo, es tener que pensar el mismo objeto, este fenómeno concreto, la pared que ahora percibo, como cosa en sí. La dificultad la testimonia el mismo texto de Kant antes citado: «habría una aparición sin algo que ahí aparece». El problema de este enunciado lo constituye el adverbio «ahí» (da). ¿Por qué? Porque si «ahí» donde aparece la pared no pienso una cosa en sí, esta pared es una apariencia, no una aparición. Pero es evidente que «ahí» donde aparece la pared no puede haber ninguna cosa en sí porque este «ahí»

es un espacio mental que sólo existe en mi pensamiento. Kant dice: «Es imposible, además, que se dé en este espacio algo fuera de nosotros (en sentido trascendental), ya que el espacio mismo no es nada fuera de nuestra sensibilidad» (A, 375).

Una dificultad parecida la encontramos en Heidegger. En su obra *Kant y el problema de la metafísica*, dice: «El ente que se nos aparece es idéntico al ente en sí, es precisamente esto y nada más»; «Los fenómenos no son una pura apariencia, sino el ente mismo»; «El más allá de los fenómenos es el mismo ente que el fenómeno».

Preguntemos: ¿cómo hay que entender los términos «idéntico», «lo mismo», utilizados por Heidegger? Sin duda, en el sentido de la cantidad, de la «identidad numérica», ya que desde el punto de vista de la cualidad es falso afirmar que el fenómeno es idéntico a la cosa en sí. Heidegger quiere decir, pues, que el fenómeno y la cosa en sí son uno; el fenómeno no es una apariencia que flota en el vacío, sino la misma cosa en sí en tanto apareciente a un sujeto. En el fenómeno se manifiesta el ente mismo. Ahora bien, según la *Crítica*, la identidad numérica, por lo que respecta al fenómeno, sólo puede establecerse por medio del espacio, por medio del lugar (B, 320); decir, pues, que el ente y el fenómeno son uno y el mismo, significa decir que ocupan el mismo lugar, lo cual es absurdo por respecto a la cosa en sí, que no está en ninguna parte.

Digamos esto: la existencia de tener que pensar el mismo objeto como fenómeno y como cosa en sí conduce a un pensamiento contradictorio. Pero no sólo esto. Hay que añadir que dicha exigencia, lejos de hacer más inteligible el mundo de los fenómenos, lo vuelve más oscuro. Por ejemplo, cuando en el mundo de los fenómenos percibo un cuerpo en movimiento o mi propio movimiento, esto me resulta totalmente inteligible; cuando pienso el mismo móvil como cosa en sí, es decir, como algo fuera del tiempo y del espacio, que es fundamento del fenómeno, éste se me vuelve incomprensible. Entiendo sin dificultad que yo recorro un espacio, me es imposible entender que el sujeto trascendental que yo soy no lo recorra también. Así, en la exigencia kantiana de tener que pensar el fenómeno como cosa en sí, el verdadero problema no es la imposibilidad de conocer la cosa en sí, sino la imposibilidad de entender el sentido del mundo de la experiencia (es decir, lo que denota).

Esta imposibilidad nos señala el verdadero resultado de la *Crítica*, independientemente del propósito de Kant. Podemos afirmar que:

1. La *Crítica* nos instala en el mundo de la conciencia, en una noosfera que alguien o algo genera y en cuyo centro estamos. Pero este mundo es una isla —la metáfora es de Kant— rodeada por dos X o incógnitas desconocidas que lo sustentan. El mundo organizado entre el sujeto lógico, el yo pienso, y el objeto como representación, remite, por un lado, al sujeto trascendental que produce la representación «yo pienso» y, por el otro, al objeto trascendental que afecta nuestra sensibilidad. Este mundo, si se me permite la metáfora, flota, es una supraestructura, un mundo ideal superpuesto —no sabemos cómo, ni por qué— a algo, unas X desconocidas que lo producen. Podríamos decir: metafísico —si tomamos la palabra no en sentido gnoseológico (kantiano) sino óntico (marxista, por ejemplo)—; no es el mundo de la cosa en sí, sino el mundo de la experiencia, en bloque, que queda más allá de la cosa en sí. O dicho de otro modo: tan metafísico (abstracto) es decir que la cosa en sí queda más allá de la experiencia, como decir que la experiencia queda más allá de la cosa en sí. El resultado es el mismo: la *Crítica* produce una escisión insuperable entre la conciencia y el ser.

2. La *Crítica* pretende resolver el problema del conocimiento metafísico, sin necesidad de recurrir a principios trascendentales, no confirmables por la experiencia. Sin embargo, Kant se ve obligado a introducir la noción de cosa en sí, que no sólo es un recurso metafísico de la peor especie, sino además un recurso que vuelve ininteligible el mundo de la experiencia. De este modo, la *Crítica*, que parece liberarnos de las metafísicas racionalistas y sus principios dualistas, nos conduce a un nuevo tipo de metafísica tan abstrusa como las que pretende superar. Por un lado, tenemos el mundo de la conciencia, del cogito; por otro, el mundo de la cosa en sí, configurado por un sujeto en sí y un objeto en sí, cuya relación ontológica ignoramos. Sin remedio, nos vemos obligados a recurrir a la idea de un «dualismo trascendental», es decir, transcendente, como soporte o fundamento del mundo de la experiencia. En resumen: podemos afirmar que el propósito de Kant es explicar el fundamento del conocimiento metafísico; el verdadero resultado de la *Crítica*, sin embargo, es otra concepción metafísica dualista, tan inhabitable como las que la precedieron.

Las conclusiones que acabamos de presentar configuran una cierta interpretación de la *Crítica de la razón pura.* Esta interpretación puede defenderse textualmente, pero no es la única y, además, puede ser objetada con argumentos importantes contenidos en la misma obra. Ante todo, puede ser objetada nuestra forma de plantear la relación fenómeno-cosa en sí. En efecto, la *Crítica* afirma la existencia de la cosa en sí, sobre esto no hay duda, pero tampoco la hay sobre el hecho de que la reduce a un concepto negativo y limitativo. La *Crítica* me exige tener que pensar el fenómeno como cosa en sí, pero me indica claramente cómo debo pensarla, a saber, como un concepto crítico que me hace entender los límites de la sensibilidad y el uso de las categorías (B, 295 y ss.). Si el entendimiento no pudiera pensar el concepto de una cosa en general, distinta del objeto fenoménico, tampoco podría establecer la extensión y el carácter propios del mundo de la experiencia. Pero la *Crítica*, además, me advierte: piensa la cosa en sí, tómala como un último supuesto inevitable, pero no te enredes en disquisiciones sofísticas y superfluas sobre ella, pues escapan a la competencia de nuestro entendimiento.

Ahora bien, ¿no es precisamente en estas disquisiciones que hemos venido a caer al abordar antes el problema de la relación fenómeno-cosa en sí? Hemos intentado pensar esta relación y, al hacerlo, lejos de tomar a la cosa en sí en el sentido negativo y limitativo prescrito por Kant, la hemos tomado nada menos que como un fundamento indispensable para establecer el carácter aparente o fenoménico del mundo de la experiencia. Esto constituye un primer error. El segundo es que, al seguir esta vía, hemos llegado a ciertas conclusiones negativas sobre la *Crítica* enormemente discutibles.

Se trata de ver, ahora, que estas conclusiones pueden ser confrontadas con otra lectura de la *Crítica*, a partir de la cual obtenemos otra visión de su significado y trascendencia.

Por ejemplo, abramos la *Crítica* en el capítulo titulado «Crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental». Allí leemos:

> ... En consecuencia, toda percepción externa demuestra inmediatamente algo real en el espacio o, más exactamente, es lo real mismo y, en tal sentido, el realismo empírico está fuera de toda duda. Es decir, hay algo real en el espacio que correspon-

> de a nuestras intuiciones externas. El espacio mismo, con todos sus fenómenos en cuanto representaciones, se halla sólo en mí, naturalmente. Y, sin embargo, en este espacio se da realmente y con independencia de cualquier invención, lo real o la materia de todos los objetos de la intuición externa (A, 375).

Volvamos a abrir la *Crítica*, ahora en el capítulo titulado «Consideraciones sobre el conjunto de la psicología pura a la vista de los paralogismos». Kant dice:

> ... En consecuencia, la conocida cuestión de la unión de lo pensante y lo extenso se reduciría, si prescindiéramos de todo lo ficticio, a ésta: cómo es posible en un sujeto pensante la intuición externa, a saber, la del espacio (la ocupación del mismo, figura y movimiento). Nadie puede responder a esta pregunta. Es imposible llenar esta laguna de nuestro saber. Lo único que podemos hacer es indicarla atribuyendo los fenómenos externos a un objeto trascendental que es la causa de tales representaciones, pero que nos es desconocido y del que nunca podremos obtener un concepto. En todos los problemas que se nos puedan presentar en el campo de la experiencia, consideramos estos fenómenos como objetos en sí mismos, sin preocuparnos del fundamento primario de su posibilidad (en cuanto a fenómenos). Pero si rebasamos los límites de la experiencia, el concepto de objeto trascendental se nos hace imprescindible (A, 393).

Los textos transcritos constituyen dos testimonios importantes que nos permiten obtener una visión de la *Crítica* completamente distinta de la que antes hemos presentado. El primer texto establece que el mundo de los fenómenos no es un mundo aparente sino real, y que basta el testimonio de la percepción, es decir, de la conciencia empírica, para confirmarlo. La presencia, en esta conciencia, de la sensación como *realitas phaenomenon*, resuelve el dilema entre apariencia y aparición. El fenómeno contiene una materia sensible dada, que el sujeto no produce o inventa, y ella establece en forma originaria el correlato real de la representación. Kant puede decir que «hay algo

real en el espacio que corresponde a nuestra intuición externa». Desde luego, la sensación es una representación subjetiva, que corresponde a una modificación de mi sensibilidad, pero en la medida en que se trata de una modificación pasiva, recibida, tiene el valor de un «dato», de un *factum* para la conciencia, es decir, no sólo es el contenido de la aparición, sino también y sobre todo «lo otro» de la conciencia. No necesito, pues, pensar en una cosa en sí para estar convencido de la realidad del mundo de la experiencia, ni este pensamiento añadiría nada a esta convicción, habida cuenta de que el carácter de *dado* o *puesto ahí*, del fenómeno, proviene de la sensibilidad y no del entendimiento. Así, antes de toda reflexión, me encuentro con que soy consciente de que existen cosas reales en el espacio y que poseen, gracias a la materia sensible, el carácter de dadas. Este carácter es un dato preteorético, anterior e independiente de cualquier posición filosófica, sea ésta realista o idealista. En este sentido, la doctrina kantiana de que la diferencia entre conocimiento sensible e intelectual no atañe a la confusión o claridad de mis representaciones, sino a su condición de dadas o espontáneas —esta doctrina que Kant opone al pensamiento de Leibniz—, es una de las piezas maestras de la *Crítica*. La sensibilidad, según Kant, no proporciona conocimiento alguno sino sólo representaciones fenoménicas inmediatas, es decir, la aparición de algo, con un contenido sensible, puesto enfrente (*Gegenstand*). Es el entendimiento el que, al referirse a los fenómenos, los piensa como objetos y es en esta referencia cuando se decide si los toma como cosas independientes en sentido trascendental o empírico. Pero, incluso, esta alternativa sólo ha podido surgir con Kant y su doctrina de la sensibilidad. Tanto el realismo trascendental como el idealismo dogmático sólo podían concebir la relación del pensamiento con su objeto, tomando a éste como una cosa en sí. Para Leibniz —dice Kant— «el fenómeno era la representación de la cosa en sí misma» (B, 326). La *Crítica*, en cambio, concibe por primera vez la posibilidad de una relación previa e irrebasable: la del pensamiento con los fenómenos. En esto consiste su inmensa novedad. El fenómeno es sólo la aparición de algo ante la conciencia, no un algo en sí. En tanto aparición, es algo relativo al sujeto y sólo es real por respecto a él. El fenómeno, por tanto, es inmanente al sujeto, es una representación, pero, como ya

hemos dicho, es una representación sensible y dada, opuesta al pensar, que el entendimiento postula como real y existente frente a él.

Si retenemos las consideraciones acabadas de exponer, nos daremos cuenta de que el verdadero significado de la *Crítica* es muy distinto del que antes hemos presentado. Podemos afirmar que:

1. La *Crítica* muestra y fundamenta, por primera vez, que el único y verdadero problema del conocimiento es entender la relación entre los conceptos *a priori* y los fenómenos, y no la relación entre aquéllos y la cosa en sí o el ente que existe en y por sí mismo. Sea lo que sea esta cosa en sí, lo único que nos es dado y que tenemos como real y existente es lo que aparece, es decir, el objeto indeterminado de la intuición empírica: el fenómeno. Por tanto, el trabajo de la filosofía es encontrar el fundamento de los fenómenos y de su conocimiento.

2. Al imponerse esta tarea, la *Crítica* abre una nueva perspectiva filosófica: la perspectiva de la «constitución trascendental» de la objetividad. Aunque este título proviene de la fenomenología, su origen se encuentra en Kant. La *Crítica* no establece el origen subjetivo del conocimiento, sino de la objetividad, la constitución del objeto. El principio kantiano fundamental de que «las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia» (B, 197), constituye una revolución filosófica de extraordinaria repercusión. Inaugura un nuevo concepto de la ontología como filosofía trascendental. Decir, pues, que la *Crítica* no supera el marco de las metafísicas racionalistas significa desconocer, a partir de objeciones que la misma obra califica de estériles, su verdadero significado y trascendencia.

3. Por último, hay que señalar que al establecer Kant que el objeto de nuestro conocimiento son los fenómenos y no la cosa en sí, y al mostrar igualmente que las categorías tienen un uso empírico y no trascendental, encuentra un fundamento clave para realizar una crítica de la *Metafísica Especial*, cuya profundidad y coherencia difícilmente tienen equivalencia en la historia del pensamiento. Con esta crítica, la obra de Kant se convierte en un modelo determinante de la epistemología y su influencia poderosa llega hasta nuestros días.

III

Recapitulemos lo expuesto en esta conferencia. Hemos partido de una cuestión: ¿Kant, no obstante su propósito de enrumbar la metafísica por el seguro camino de la ciencia, logra salir de la metafísica tradicional que intentó superar?

En la primera parte hemos intentado precisar, a grandes rasgos, lo que Kant se propuso: la fundamentación del conocimiento metafísico, la solución del problema de la relación de los conceptos *a priori* con los objetos. En la segunda, hemos intentado discutir las consecuencias filosóficas del propósito kantiano, enjuiciando el significado global de la *Crítica* como proyecto filosófico. Aquí hemos presentado dos visiones contrapuestas: una, según la cual la *Crítica* es una obra inconsistente en la medida en que escinde la realidad en el mundo de la conciencia y el universo de la cosa en sí, sin proponer ninguna relación; otra, según la cual los méritos de la *Crítica* consistían en que, al estatuir por medio de la sensibilidad el concepto de fenómeno, nos hace ver los límites infranqueables de lo que podemos conocer (el mundo de la experiencia) y libera a la filosofía de propósitos quiméricos y erráticos. Aparte de esto hemos sostenido, de acuerdo con la primera visión, que la *Crítica* no traspasa el marco de las metafísicas dualistas del racionalismo moderno y que, contra sus propósitos, lo que nos ofrece es otra concepción dualista. De acuerdo con la segunda visión, en cambio, la *Crítica* representa una salida de la metafísica tradicional y una nueva concepción de la problemática filosófica: la de la constitución trascendental.

Preguntemos ahora, a modo de balance: ¿por cuál de las dos visiones nos inclinamos? La respuesta sólo puede ser adecuada si precisamos la pregunta. En efecto, si nuestra inclinación debe propender a establecer lo que Kant pensó, no hay duda de que la segunda visión es la adecuada. Entonces la discusión es erudita y debe decidir si dicho pensamiento, que hemos intentado resumir en nuestra segunda visión, es lo suficientemente sólido y coherente como para anular la otra visión que hemos expuesto en primer lugar. Si, por el contrario, la inclinación debe reflejar lo que nosotros pensamos, hoy, al celebrar el bicentenario de la *Crítica*, la pregunta inicial tiene otro significado. Lo que nosotros pensamos de la *Crítica* depende del modo

como nos representamos la situación espiritual de nuestro tiempo y de nuestro juicio sobre ella. Pero esta situación no surge de la nada, sino como resultado del movimiento histórico, entre cuyas fuerzas propulsoras cuenta de un modo decisivo la *Crítica* de Kant. Así, lo que hoy pensamos de la *Crítica* depende en gran medida de lo que la *Crítica* ha contribuido a hacer de nosotros. Para decirlo hegelianamente, si tomamos la *Crítica* no sólo como la obra que expresa las opiniones del sujeto Kant, sino como la manifestación de un momento del proceso histórico del hombre, entonces la *Crítica* se ha realizado y está realizándose en nosotros en una dimensión que desborda toda discusión erudita. Es esto, me parece, lo que hoy, en la conmemoración de la obra, debemos también meditar y asumir como importante.

En cuanto al primer tema de discusión, el relativo a la coherencia y solidez del punto de vista de Kant, todo gira alrededor del concepto de fenómeno y, lo primero de todo, es convencerse de que la fijación teórica de este concepto tiene que realizarse necesariamente por contraposición a la noción de cosa en sí. La opinión de que esta noción es secundaria y eliminable de la teoría kantiana es absurda. No sólo el concepto de fenómeno es indefinible sin la noción de cosa en sí, sino que este *caput mortuum*, como lo llamó Hegel, desquicia, desde el comienzo mismo, aquella coherencia y solidez que muchos adjudican a la doctrina kantiana.

En efecto, Kant llama fenómeno, en la *Estética*, al «objeto indeterminado de una intuición empírica». El primer supuesto del concepto de fenómeno, así definido, es que algo (la cosa en sí) afecta nuestro ánimo. Sobre la base de esta afección, la sensibilidad «recibe representaciones». Advirtamos enseguida que la afirmación «recibe representaciones» es equívoca. De acuerdo con la doctrina que se expone, hay que decir que la sensibilidad *produce* representaciones en la medida en que es afectada por la cosa en sí. Lo recibido es algo que me afecta. Por medio de la sensibilidad, una afección causada por algo es transformada en una representación y ésta es intuida como dada, es decir, es vista, oída, gustada, tocada. (Sólo puedo recibir representaciones de otro sujeto o imaginariamente, de Dios.) Aquí hay que señalar otro equívoco. El concepto de «dado» no puede significar más que «puesto» (*gesetz*). El acto de intuir y el hecho de

darse la representación deben ser simultáneos, de lo contrario habría representaciones antes de ser intuidas, lo cual es absurdo. La afirmación kantiana: «Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado», parece sugerir un proceso de dos tiempos. La tesis de Adickes de la «doble afección» defiende esta hipótesis errónea, sobre la que Kant advierte en este decisivo pasaje:

> Las representaciones de causas exteriores (los fenómenos) no pueden ser causas exteriores de la representación de nuestro psiquismo, lo cual constituiría una objeción carente de sentido, ya que a nadie se le ocurre tener por causas exteriores lo que antes ha reconocido como simple representación (A, 390).

La introducción del concepto de *posición* despeja el problema que plantea la hipótesis de la doble afección: las representaciones (los objetos) son intuidas como dadas, por la conciencia ingenua, en la medida en que son puestas por la subjetividad trascendental. Otra cuestión distinta es preguntar dónde están puestas y dadas.

En la constitución del fenómeno, a partir de la sensibilidad, debo presuponer, no una doble afección, pero sí una doble relación: a) la de la cosa en sí con el psiquismo o el ánimo, por la cual la sensibilidad es afectada y transforma esta afección en una representación; b) la relación del yo pienso, entendido en el sentido amplio de «yo tengo conciencia», con la representación producida. Sólo esta segunda relación es cognoscitiva. La primera es una relación óntica, en sí, cuya naturaleza y proceso desconocemos. En sentido estricto, sólo hay conocimiento en el interior de la subjetividad entre el yo pienso y sus propias representaciones. Advirtamos que *objeto* no es término ontológico sino gnoseológico. La relación sujeto-objeto y los términos de la misma se constituyen en el interior de la subjetividad y sólo como relación ideal (no óntica), mental, es decir, como relación del tipo «conciencia de» o intencional.

Preguntemos ahora: ¿en el marco de la estricta relación cognoscitiva, acabada de indicar, cómo hay que entender la relación entre el fenómeno y la cosa en sí?

De nuevo, en este punto, el lenguaje de la *Crítica* provoca ambigüedades y equívocos, particularmente en lo referente a las nocio-

nes de «representación», «aparición», «manifestación». Por ejemplo, Kant dice, unas veces, que los fenómenos «no representan cosas en sí mismas» (B, 56); otras, en cambio, afirma que «los fenómenos son representaciones de cosas que nos son desconocidas» (B, 59). En cuanto a la ambigüedad de las nociones de aparición y manifestación es ilustrativo el siguiente texto:

> Hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se manifiestan (B, 59).

Con relación a este texto hay que decir, ante todo, que las cosas que intuimos sí *son en sí mismas* tal como las intuimos y que paralelamente sus relaciones sí tienen el carácter con que se nos manifiestan, pues las cosas que intuimos y se nos manifiestan son representaciones y nada más que representaciones. El texto introduce una ambigüedad en la medida en que sugiere que la intuición se dirige, por así decirlo, a la cosa misma, sólo que ésta no aparece o se manifiesta tal como es en sí. Pero la intuición no se dirige a la cosa en sí; su término *ad quem* no es la cosa en sí, sino una representación en el espacio en la que la cosa en sí no se manifiesta ni puede manifestarse en absoluto.

Aquí resulta oportuno recordar los textos de Heidegger, citados en la segunda parte de esta exposición, porque reproducen aun con mayor énfasis la misma ambigüedad del texto kantiano acabado de citar. Heidegger dice: «El ente que se nos aparece es el ente en sí». Esto es totalmente imposible y por tanto falso. Heidegger razona del siguiente modo: intuimos el ente en sí, sólo que lo hacemos desde el punto de vista del sujeto, de modo que el resultado es el fenómeno, la aparición de tal ente en sí desde las condiciones *a priori* de mi subjetividad. Pero esto no es verdad. El ente que se nos aparece, el ente dado, es una representación en el espacio, en donde no cabe la aparición de ningún ente en sí, porque este espacio es una magnitud imaginaria o mental.

En el problema de la relación fenómeno-cosa en sí, desde el punto de vista de los conceptos de representación, aparición, manifestación,

hay que evitar a toda costa un tipo de concepción que puede ser descrita de este modo: percibo esta lámpara, situada allí enfrente, fuera de mí, y esto significa que *allí* donde *aparece* hay algo de sí que me afecta y que se manifiesta en dicha aparición, según las condiciones *a priori* de mi sensibilidad. El lugar de la aparición, del fenómeno, es el «lugar» de la cosa en sí. Cada fenómeno intuido en el espacio es índice o señal de que allí, en él, «detrás de él» —la expresión es del propio Kant— hay una cosa en sí.

El propio Kant sugiere esta interpretación, como puede verse en el siguiente texto:

> En efecto, en el fenómeno, los objetos e incluso las propiedades que les asignamos son siempre considerados como algo realmente dado. Pero en la medida en que en la relación del objeto dado con el sujeto tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto fenómeno y el mismo objeto en cuanto cosa en sí (B, 69 y ss.).

Este texto es totalmente equívoco. En primer lugar, se afirma que el *objeto dado* «es el mismo», una cosa en sí. Pero esta identidad es imposible porque en el mundo de los fenómenos, como mundo espacio-temporal, no puede darse ninguna cosa en sí (A, 375). Kant, sin embargo, parece sostenerlo, pues afirma: «en la medida en que en la relación del objeto dado con el sujeto...». Hay que decir que la relación se cumple entre una representación puesta en el espacio y un sujeto y, en este sentido, no puede hacerse ninguna distinción «en el mismo objeto» como fenómeno y como cosa en sí. Todo lo contrario, el «objeto dado» es, y sólo es, una representación, una imagen. Aquí es oportuno responder a nuestra pregunta anterior sobre la ubicación del objeto. ¿Dónde es dado el objeto? Si lo es en el espacio, como enseña la *Estética*, entonces hay que decir que lo es en un ámbito mental, ideal, imaginario y que la relación sujeto-objeto es igualmente una relación ideal, de conciencia, intencional.

La forma como hay que entender la relación fenómeno-cosa en sí, de acuerdo con los supuestos de la *Crítica*, es totalmente distinta a la anterior. El mundo de los fenómenos equivale, utilizando un símil,

al mundo del espejo. En el espejo percibimos en profundidad un espacio poblado de objetos espaciales, pero este espacio y sus cosas son imágenes. El mundo del espejo es un mundo ideal, cuyo espacio, profundidad, relaciones, sólo existen en tanto los percibo. El mundo de los fenómenos es como el ámbito de un inmenso espejo sin límites, sin marco. Nosotros somos, al mismo tiempo, el espejo y quienes lo contemplan. Este espejo refleja, supuestamente, algo que no es desconocido, pero este original no está «dentro» del espejo, ni «detrás», ni delante, sino que no está en ninguna parte. Lo que el espejo refleja es el propio sujeto escindido que lo produce y lo contempla y que cree moverse ilusoriamente dentro de él. El espejo es una proyección ideal, producida por el sujeto, fuera, en otro ámbito distinto del de la cosa en sí. El mundo de los fenómenos no es *el mismo* mundo de la cosa en sí, en tanto aparece a un sujeto, sino otro mundo, irreal, imaginario, cuya relación con el de la cosa en sí, si es que existe, ignoramos. No es sólo *formaliter*, sino *materialiter* distinto.

El propio Kant parece olvidar por momentos lo que constituye el centro de gravedad de su teoría de la sensibilidad: la idealidad trascendental del espacio. Reflexiona o argumenta, a veces, como si sostuviera la tesis de la realidad del espacio. Pero asentada la tesis de la idealidad, hay que aceptar igualmente que el mundo de los fenómenos es un mundo mental en el que no cabe hacer ninguna distinción, «en el mismo objeto», entre fenómeno y cosa en sí. Cuando Kant dice, en el texto citado anteriormente, «establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto fenómeno y el mismo objeto en cuanto cosa en sí», establece una identidad impropia, pues no se trata del mismo objeto. Esta identidad sólo sería posible en un espacio considerado en sí, pues sólo en dicho espacio se podría distinguir, en el objeto dado, su carácter de fenómeno y de cosa en sí, es decir, de ente dado en sí mismo. Si el espacio, en cambio, es ideal, es, como afirma Kant, un *ens imaginarium*, no cabe más que la distinción de su carácter de representación, porque en dicho espacio mental, para decirlo una vez más, no pueden darse más que representaciones. En el objeto dado, es decir, en el fenómeno, no puedo pensar una cosa en sí; puedo pensar —nadie me lo impide— que a dicha representación dada o puesta en el espacio corresponde, en ninguna parte, una cosa en sí, pero este pensamiento es una conjetura, una opinión, una creencia, que la *Crítica* no demuestra.

Llegados a este punto debemos abordar la discusión, planteada por el propio Kant, en torno a si el fenómeno es una apariencia o una aparición. Un primer texto importante, sobre este tema, se encuentra en el parágrafo III de las «Observaciones generales a la Estética Trascendental». En este texto afirma Kant:

> Así, por ejemplo, no digo simplemente que los cuerpos parecen estar fuera de mí o que mi alma está dada sólo en la autoconciencia, cuando afirmo que la cualidad de espacio y tiempo (de acuerdo con la cual, como condición de su existencia, pongo los cuerpos y el alma) no reside en tales objetos, sino en mi modo de intuir (B, 69).

No se entiende, a primera vista, porque no *parecen*. Resulta todo lo contrario. Los cuerpos no están fuera de mí, puesto que son representaciones en mí y el propio Kant no se cansa de repetirlo. Por tanto, algo que está en mí, *parece* estar fuera de mí. Desde el punto de vista de la conciencia realista ingenua, los cuerpos están fuera de mí y los percibo como cosas en sí. Pero el crítico trascendental, el que escribe el texto anterior, sabe que tales cuerpos sólo son representaciones que están en mí. El único criterio verdadero, no fenomenalista, para establecer el «fuera» o el «dentro» es el fuera o dentro en mi mente, y la *Crítica* ha establecido que los cuerpos son representaciones mentales. Es, pues, dentro de la mente que los cuerpos *parecen* estar fuera.

El criterio determinante para establecer el carácter de apariencia o aparición que corresponde al fenómeno, lo expone Kant en una nota al texto que estamos comentando. Su argumento es:

> Lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo y se halla siempre, por el contrario, en sus relaciones con el sujeto, siendo inseparable de las representaciones del primero, es fenómeno. Está pues justificado el asignar los predicados de espacio y tiempo a los objetos de los sentidos en cuanto tales, sin que haya en este caso apariencia alguna. Si atribuyo, en cambio, la rojez a la rosa en sí, las asas a Saturno, o bien la extensión a todos los objetos en sí, sin atender a una determinada relación

de estos objetos con el sujeto y sin limitar a ella mi juicio, entonces es cuando surge la apariencia (B, 70).

En este texto Kant se refiere a la relación de los predicados del objeto sentido con el objeto sentido, una tautología, pero nosotros nos referimos no a los predicados, sino al objeto en cuanto tal, al fenómeno considerado como un todo. Ahora bien, en la medida en que no puedo atribuir el fenómeno al objeto en sí, lo que supuestamente aparece es una apariencia. Hay que decir, entonces, que el fenómeno es la aparición de una apariencia y la apariencia de una aparición. Kant fija el concepto de aparición en el marco de la relación sujeto-objeto en sí, pero si éste no es tal como aparece, estoy afirmando que la aparición es una apariencia. Si llevo permanentemente unas gafas verdes todo me aparecerá verde, pero esta aparición, puesto que sé que llevo tales gafas y que los objetos no son verdes, es por respecto a éstos una apariencia.

Este carácter del fenómeno lo confirma un curioso texto de la *Crítica*, que se encuentra en el parágrafo titulado «Consideraciones sobre el conjunto de la psicología pura». El texto dice:

La materia, pues, no significa una sustancia tan distinta y heterogénea respecto del objeto del sentido interno (el alma), sino la simple heterogeneidad de los fenómenos de objetos (desconocidos en sí mismos), cuyas representaciones llamamos externas por comparación con las que asignamos al sentido interno, si bien pertenecen al igual que los demás pensamientos al sujeto pensante. Con la diferencia de que estas representaciones externas conllevan el carácter engañoso siguiente: dado que representan objetos en el espacio, se separan, por así decirlo, del alma y parecen flotar fuera de ella. Sin embargo, el espacio en el que tales representaciones son intuidas, no es más que representación de la que no es posible encontrar una imagen que le corresponda y que posea la misma cualidad. La cuestión no es, pues, la unión del alma con otras sustancias conocidas y extrañas fuera de nosotros, sino sólo la conexión de las representaciones del sentido interno con las modificaciones de nuestra sensibilidad externa y la de cómo se enlazan

> una con otra según leyes constantes de modo que estén unidas en una experiencia (A, 385).

En este texto, cuyo interés es el replanteamiento trascendental del problema de la relación alma-materia, Kant afirma, en primer lugar, que los fenómenos exteriores son representaciones que, al igual que los interiores, pertenecen al sujeto pensante. Luego señala que las representaciones externas «conllevan el carácter engañoso (*Dieses Tauschendes in sich haben*) siguiente: dado que representan objetos en el espacio se separan, por así decirlo, del alma y parecen flotar fuera de ella» (*sich gleichsam von der Seele ablösen und ausser ihr zu schweben scheinen*). Recordemos que Kant ha dicho en la *Estética*: «Así, por ejemplo, no digo simplemente que los cuerpos parecen estar fuera de mí» (*scheinen bloss ausser mir zu sein...*). Pero esto es precisamente lo que dice en A, 385, sin ningún género de dudas. Lo cual significa que el fenómeno no sólo es una apariencia en la medida en que no representa al objeto en sí, sino en que no corresponde tampoco a la representación que se halla en mí. En el primer caso, un objeto en sí que carece de espacio es representado como un objeto espacial en el espacio; en el segundo, una representación que se halla en mí aparece como estando fuera de mí. Si según esto, el fenómeno no es una apariencia, entonces cualquier otro argumento tiene que resultar inútil.

El verdadero punto de vista de Kant sobre este tema se encuentra en el capítulo titulado «Crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental». El asunto es allí rebatir el argumento idealista cartesiano de que no hay percepción directa de la existencia de un objeto real fuera de mí; ésta sólo puede ser adicionalmente pensada e inferida como causa externa de tal percepción. Kant dice:

> La cosa es clara: dado que lo exterior no se halla en mí, no puedo encontrarlo en mi apercepción, ni por consiguiente en ninguna percepción, que no es propiamente sino una determinación de la apercepción (A, 368).

Antes de emprender la refutación de este argumento, Kant precisa el significado de su idealismo trascendental frente al realismo trascendental y el idealismo empírico. Por idealismo trascendental entiende la doctrina según la cual todos los fenómenos son considera-

dos como meras representaciones y no como cosas en sí mismas. El realismo trascendental, en cambio, considera a los fenómenos exteriores como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad. Este realista trascendental —dice Kant— es el que luego se convierte en idealista empírico y afirma que todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de estos mismos objetos. El idealista trascendental es un «realista empírico» y, por consiguiente, un dualista. Kant dice:

> Puedo admitir la existencia de la materia sin salir de la mera autoconciencia y asumir algo más que la certeza de sus representaciones, esto es, del *cogito ergo sum.* En efecto, al no admitir esta materia e incluso su posibilidad interna, sino en cuanto fenómeno que nada significa separada de nuestros sentidos, tal materia no es para él más que una clase de representaciones (intuición) que se llaman externas, no como si se refirieran a objetos exteriores en sí mismos, sino porque relacionan percepciones con un espacio en el que todas las cosas se hallan fuera de otras, mientras que él mismo está en nosotros (A, 370).

Detengámonos en este texto. No se ve, a primera vista, por qué precisamente el idealista trascendental puede afirmar la existencia de la materia. Lo que puede admitir es la existencia de la *representación materia* o de la materia como mera representación, que es lo que justamente hace el idealista empírico (Descartes). Es decir, el idealista trascendental sabe que existen dos tipos de representaciones: la representación *cogito* y la representación materia. Tiene la certeza de su carácter de representaciones y, en este sentido, se identifica con el idealista empírico. Su diferencia estriba en una cuestión semántica. El idealista empírico argumenta: sí sólo tengo la certeza de la existencia de mis representaciones, entonces no puedo tenerla de la existencia de objetos exteriores e independientes de mí. El idealista trascendental replica: tengo la certeza de la existencia de objetos fuera de mí, porque «existir fuera de mí» no significa existir independientemente, sino darse en el espacio, que es lo que establece para mí el sentido del «fuera». Este espacio, está en mí, es una representación, pero hace que lo que en él se representa aparezca, se dé, como estando fuera de mí.

En realidad, más que una cuestión semántica, lo que separa al idealista trascendental del idealista empírico es el descubrimiento, por parte del primero, del concepto de fenómeno, como un objeto de nueva índole. En efecto, para el idealista empírico las cosas percibidas son representaciones internas al *cogito*; para el realista trascendental, son cosas en sí. El idealista trascendental establece, frente a ambos, que son fenómenos, es decir, objetos de los sentidos de los que tengo una conciencia inmediata de que se hallan fuera de mí. ¿Esta conciencia inmediata es suficiente para establecer su realidad y exterioridad? Kant lo afirma en el parágrafo que comentamos:

> Existen, pues, cosas exteriores, como existo yo mismo y tal existencia es, de ambos casos, proclamada por el testimonio inmediato de mi autoconciencia, con la simple diferencia de que la representación de mí mismo, en cuanto sujeto pensante, es únicamente referida a mi sentido interno, mientras que las representaciones que designan seres extensos son referidas también al sentido externo. Mi necesidad de inferir es tan existente en relación con la realidad de los objetos exteriores como en relación con la realidad de los objetos de mi sentido interno (de mis pensamientos), ya que en ambos casos se trata de representaciones cuya percepción inmediata (conciencia) constituye, a la vez, una suficiente prueba de su realidad (A , 371).

Este texto de Kant, es decir, del idealista trascendental, resulta impropio justamente porque el idealista trascendental sabe, y lo expone, que tales cosas exteriores son representaciones que están en mí. Como idealista trascendental tengo conciencia, no de que existen cosas exteriores, sino de que lo que *parecen* cosas exteriores, para la conciencia inmediata o ingenua, son en realidad «cosas internas», imágenes. El idealista trascendental sabe esto, ha realizado la reflexión crítica y no puede ignorarlo. Una vez realizada esta reflexión, la conciencia o percepción inmediata queda superada en el sentido de mantenida, pero descifrada e integrada a otra verdad superior. Volver, por tanto, al plano de la conciencia inmediata, como si nada hubiera ocurrido, es un error. La superación quiebra la inmediatez de la conciencia y descubre que su verdad no reside en ella. La inmediatez no queda suprimida,

sino mediada, pero esta mediación la transforma. Precisamente porque sé que lo que percibo son representaciones no puedo seguir diciendo que percibo cosas exteriores. La inversión copernicana no suprime la percepción ptolomeica, pero invalida su verdad. El mundo de los fenómenos, que para la conciencia ingenua inmediata se revela como un mundo de cosas en sí, fuera de mí, es para la conciencia que ha hecho la reflexión trascendental, un mundo de cosas aparentes, de objetos mentales, de representaciones subjetivas. Es, por tanto, incomprensible que Kant diga:

> En todos los problemas que se nos puedan presentar en el campo de la experiencia, consideramos estos fenómenos como objetos en sí mismos, sin preocuparnos del fundamento primario de su posibilidad (en cuanto fenómenos). Pero si rebasamos los límites de la experiencia, el concepto de objeto trascendental se nos hace imprescindible (A, 393).

Sobre este texto caben tres observaciones. La primera es que si consideramos los fenómenos como objetos en sí, «sin preocuparnos», como dice Kant, la *Crítica* resulta superflua; la segunda es que la fundamentación trascendental rebasa los límites de la experiencia, no hacia el objeto trascendental, sino hacia la subjetividad trascendental y que, desde este fundamento, ya no puedo considerar los fenómenos como objetos en sí; en tercer lugar, que lejos de no preocuparnos, la *Crítica* nos hunde en un océano de preocupaciones.

En resumen: Kant funda el idealismo trascendental para fundamentar el realismo empírico, que es un sucedáneo del realismo trascendental, es decir, funciona con la misma figura de la conciencia inmediata. Pero esta operación conduce inevitablemente a dos resultados: a una filosofía del «como si» y al escepticismo (tomamos los fenómenos como si fuesen objetos en sí; sabemos que no lo son). Si, por el contrario, la magna empresa de la fundamentación trascendental sigue fiel a sí misma está obligada a ir, como entendieron los idealistas postkantianos, más allá del realismo empírico, es decir, tiene que dejar de ser crítica. En caso contrario, resulta insostenible.

Quisiera ahora, para terminar, decir unas palabras sobre el segundo tema antes señalado. Contamos para ello con dos intérpretes

de excepcional calidad: Hegel y Heidegger. Ambos vieron en la *Crítica* los signos portentosos de una nueva edad. Por un lado, lo que Hegel, en primer lugar, y luego Heidegger (el segundo Heidegger) vieron en la *Crítica* es el momento de la subjetividad, el despertar del sujeto que reclama, no sólo en la filosofía, un papel hegemónico, de demiurgo. Por otro lado, ambos valoraron este surgimiento de la subjetividad a partir de su particular concepción de la historia. Para Hegel, el surgimiento es un momento necesario, pero abstracto, de la dialéctica del espíritu en su marcha grandiosa hacia la identidad. Para Heidegger, el comienzo de una nueva «época» de la historia del ser, cuya forma culminante es hoy el mundo de la técnica. Este comienzo, según el propio Heidegger, sólo ha podido tener lugar allí donde el ente en cuanto ente se concibe como objeto y éste como representación del sujeto. Esta transformación es el acontecimiento fundamental del mundo moderno. En su escrito «Superación de la metafísica», incluido en el libro *Conferencias y ensayos*, dice Heidegger:

> *Gegenstand* en el sentido de *Objekt* lo hay sólo allí donde el hombre deviene sujeto, donde el sujeto deviene yo, y el yo, *ego cogito*, sólo allí donde el *cogitare* resulta concebido en su esencia como «unidad sintética originaria de la apercepción trascendental», sólo allí donde se ha alcanzado el más alto nivel para la «lógica» (en la verdad como la certeza del «yo pienso»).

Pensemos, a partir de este esquema, lo que antes hemos considerado como el aporte fundamental del proyecto filosófico de Kant: el programa de la constitución trascendental. Este programa sólo ha podido surgir allí donde se ha reconocido y estatuido el concepto de fenómeno como aparición y el concepto de sujeto como «productor» de la objetividad. Pero, debemos añadir, este proyecto de hermenéutica filosófica está determinado por el hecho espiritual, histórico, de que la pregunta por el ente en cuanto ente, por la cosa en sí, pierde todo sentido y empieza a enmudecer (se convierte en un residuo).

Si consideramos el proyecto kantiano desde esta óptica, acaso deberemos concluir, para nuestro balance de la *Crítica*, que no necesitamos elegir una de las dos visiones antes presentadas, por la razón de que ellas no son opuestas sino complementarias. El que en la *Crítica*

aparezca, por un lado, la cosa en sí, el ente en tanto ente, como un residuo molesto, como un fantasma presente pero inapresable, que no halla lugar en el sistema y, por otro, el programa de la constitución trascendental, son las dos caras de un mismo hecho espiritual que conservan todavía en la *Crítica* una particular tensión.

Hoy, en la situación del presente y en lo que ella tiene de kantiana, esta tensión se ha extinguido. En las formas dominantes de la praxis y el saber actuales, apenas se experimenta ya el conflicto entre el mundo de los fenómenos y el transmundo de la cosa en sí. Analistas, lógicos, praxeólogos, epistemólogos, etc., proyectan y planifican febrilmente la objetividad, establecen modelos, programas, sistemas formales de conocimiento y de acción, libres de toda atadura y preocupación por un posible contenido trascendente. Todo esto, desde luego, está muy alejado de la *Crítica* pero, sin embargo, es «kantismo». La idea germinal de la obra de Kant, la de que «la Razón sólo reconoce lo que ella misma produce» (B, XIII) se ha convertido en el principio determinante de la vida actual. Por eso, la discusión repetida sobre si la *Crítica* sobrevive o no a las nuevas geometrías o a la nueva física, se queda siempre por detrás de lo que la *Crítica* ya ha logrado en la realidad histórica, se queda siempre corta con respecto a lo que esta obra portentosa, de acuerdo con Hegel o Heidegger, nos dice y nos exige.

XAVIER ZUBIRI. *INTELIGENCIA SENTIENTE*

Zubiri publicó a finales de 1980 un denso libro titulado *Inteligencia sentiente*. En torno a este libro se produjo en la prensa española un importante debate. «Disidencias», el suplemento literario de *Diario 16* de Madrid, publicó el 15 de enero tres artículos, firmados por Cueto, Schwarzt y Sábada, que criticaban ferozmente el libro. Aranguren escribió en *El País*, el 21 del mismo mes, una réplica en defensa de Zubiri, que a mí me pareció más bien una disculpa. Por último, el mismo Schwarzt volvió a la carga con una contrarréplica en la que puntualizaba los aspectos que hacen, según su criterio, que *Inteligencia sentiente* sea un libro para el olvido.

Dejando aparte otros aspectos (el estilo escolástico de Zubiri, la caprichosa construcción de neologismos, el tono dogmático y magistral de la obra), lo que se ventiló en torno a *Inteligencia sentiente* fue el problema del papel y el significado de la filosofía. Y esta cuestión debía haberse planteado, cosa que no se hizo, a partir del hecho muy concreto de que *Inteligencia sentiente* se mueve en el marco teórico de ciertas corrientes de la filosofía alemana, de comienzos de siglo, que la generación renovadora de la filosofía española (Ortega, Gaos, el mismo Zubiri) difundió en la Universidad de Madrid. Estas corrientes filosóficas, que penetraron con gran intensidad en el ámbito cultural europeo y que luego llegan a América, en parte a través de algunos profesores españoles exiliados, representan un intento por devolver a la filosofía el papel y el significado de «sabiduría primera».

Se trata, como es sabido, de las corrientes fenomenológicas, un intento que sostiene que la tarea de la filosofía, como sabiduría

* *Revista Venezolana de Filosofía*, nº 16, Sartenejas, 1982, pp. 151-158.

primera, consiste en la descripción de un nivel de experiencia originario, considerado como fundante de otros niveles secundarios determinados por el conocimiento filosófico y científico. Esta idea, que prosperó con la llamada «crisis de la ciencia», tiene su antecedente en Dilthey y su concepto del «mundo de la vida», y fue reorientada después por Husserl y Heidegger, quienes fijaron respectivamente los niveles de experiencia originarios en los dominios de la conciencia y de la existencia.

Inteligencia sentiente enlaza metodológicamente con esta tradición. El libro desarrolla, en primer lugar, una reflexión sobre el concepto de inteligencia en las acepciones activas de inteligir e intelección. Esta reflexión tiene un propósito que constituye la tesis central del libro: mostrar que el concepto de «inteligencia sentiente» es la forma originaria, constitutiva y primordial de la inteligencia, y el fundamento que establece el sentido y las posibilidades de otros modos ulteriores, la inteligencia lógica y racional. En segundo lugar, *Inteligencia sentiente* lleva a cabo también una indagación sobre el concepto de realidad, con el fin de mostrar que hay un significado originario y primordial del término, fundante de los significados filosófico y científico. Por último, ambas tesis se unifican en una sola por cuanto, según Zubiri, la forma originaria de la inteligencia y el significado primordial de la realidad son dos momentos de un mismo fenómeno unitario e indisoluble, el fenómeno de la «intelección sentiente de la realidad».

«Intelección sentiente (de la realidad)» es, en primer término, la estructura básica de toda intelección. Esto significa que toda forma de inteligencia está constituida *ab origine* por el sentir y el inteligir. En este punto, el libro de Zubiri defiende, especialmente contra Kant, la tesis de que sensibilidad e intelecto no son dos facultades independientes que concurren en el acto del conocimiento, sino dos momentos estructurales de un mismo acto. Zubiri demuestra esta tesis mediante el análisis de lo que para él constituye la forma básica de toda inteligencia, lo que llama «el acto primario de aprehensión primordial de la realidad». Se trata de un acto de inteligir y no de un recurso metodológico ideado por el filósofo; pero se trata de un acto de inteligir que no revela inmediatamente ni su estructura formal ni los caracteres constitutivos de lo inteligido. De ahí la necesidad de su análisis filosófico.

Como puede apreciarse, la dirección del pensamiento de Zubiri es fenomenológica, y lo es en el sentido preciso con que Heidegger la define al comienzo de *Ser y tiempo*: aquello que regularmente no aparece, desde y por sí mismo, en lo dado, en los fenómenos, cabe hacer que se muestre y esto así mostrado constituye el concepto fenomenológico de fenómeno. Según Zubiri, lo que en los diversos actos de intelección, y particularmente en el acto primario, no se muestra, a saber, el significado originario del concepto de realidad, cabe hacer que se muestre directamente, desde y por sí mismo, y esto así mostrado constituye la base, el fundamento para la elaboración filosófica y científica del mismo concepto.

¿En qué consiste el acto de intelección primaria? Consiste, según Zubiri, en la aprehensión de lo real desde y por sí mismo. En vez de tomar la realidad aprehendida como base de otros actos inteligentes (del juzgar, por ejemplo), la aprehendo «solamente» como algo en y por sí mismo. Esta aprehensión tiene lugar, tanto por respecto a una nota aislada (una sensación de verde), como por respecto a un sistema de notas (un paisaje). Acontece cuando me fijo en lo dado con precisión. «Atención, precisión, fijación», dice Zubiri, no son aspectos psicológicos que acompañan a la intelección primaria, sino ingredientes constitutivos de un modo propio de aprehensión. En la aprehensión primordial de realidad quedamos atentivamente retenidos por lo real en su realidad propia. De esta retención caben distintos grados: podemos inteligir la realidad como «de paso», detenernos más o menos en ella, pero podemos también quedar «absorbidos» en ella. En la «absorción» quedamos «en la cosa real como si no hubiera más que esta cosa. La intelección está entonces como vaciada completamente en lo aprehendido, tanto que ni siquiera aprehendemos que estamos inteligiéndolo».

Pues bien, el análisis de este acto primario de intelección, en tanto nos atenemos a él y a lo que en él se muestra, suministra el significado primordial del concepto de realidad. Obtenemos, así, no sólo el «*a priori* material» constitutivo de toda forma ulterior de aprehensión de realidad, sino un criterio indudable para reconsiderar críticamente los significados e interpretaciones del término, acuñados por la tradición filosófica. El mismo Zubiri señala que el concepto de realidad ha sido elaborado tradicionalmente a partir de inteligencia

concepiente y no de inteligencia sentiente, y que esta última posibilidad hace variar radicalmente el significado o los significados aceptados del término. Esta misma reconsideración crítica, a partir del acto primario de aprehensión, la extiende Zubiri a otras categorías fundamentales del pensamiento filosófico, tales como propiedad, talidad, sensación, trascendentalidad, actualidad, existencia, mundo, ser, verdad, etc. En este sentido, el libro de Zubiri se presenta con la pretensión de ser un reexamen crítico de la tradición metafísica europea, un punto y aparte en la historia de la filosofía.

Preguntemos ahora: ¿qué es realidad?, ¿qué significa realidad? Antes que nada hay que repetir que el significado primordial, básico, del concepto de realidad no es el producto de una elaboración conceptual, sino el resultado de la constatación de un dato aprehendido. La realidad, según Zubiri, se muestra en el acto primario bajo la forma de «impresión» y esto significa, en la terminología que él usa, que se trata de un hecho, de una constante física. Este hecho consiste en que el contenido del algo aprehendido, este color verde, por ejemplo, aparece, se muestra, bajo la forma de lo «en propio», lo «de suyo», lo que es desde y por sí mismo. Ilustremos este punto con un ejemplo del propio Zubiri. Al sentir calor aprehendo algo con un determinado contenido, que me afecta y que aparece como otro. Pero, al mismo tiempo, y es lo fundamental, aprehendo dicho contenido como siendo algo de suyo, del calor, propio de él, y no como impresión subjetiva. Digo, no sólo que el calor calienta o me calienta, sino que «el calor es caliente», es decir, que el calentar es propio del calor aprehendido.

Lo que distingue a la aprehensión humana de la aprehensión animal (que es, según Zubiri, mera aprehensión de estímulos), es que la primera es aprehensión de realidad. Sólo en la medida de esta aprehensión captamos los contenidos como contenidos reales y tiene sentido el conocimiento. Pero no se trata, conviene subrayarlo, de que el sentir (la sensibilidad) ponga delante una materia amorfa y que el inteligir la aprehenda, en un acto posterior, como real. La realidad no es una categoría del pensar, sino un dato aprehendido sentientemente. La división kantiana de sensibilidad e intelecto como dos facultades distintas, así como la idea de que la sensibilidad es pasiva mientras que el intelecto es espontáneo, resultan, según Zubiri, refutados por el análisis del acto primario de aprehensión de la realidad. La inteli-

gencia es originariamente aprehensora, pasiva, sentiente, porque es captación de la realidad en impresión, como algo dado.

Sin embargo, hay que decir de inmediato que esta impresión de realidad carece de contenido específico. No es roja, ni verde, ni caliente ni fría. Zubiri señala: «la impresión de realidad es siempre, a diferencia de su contenido, inespecífica». El «de suyo», lo «en propio», desde los cuales resulta captado el contenido, como contenido real, no tienen contenido físico. Si se nos permite expresarnos en lenguaje heideggeriano —que Zubiri, por lo demás, rechaza—, diremos que la impresión de realidad no es algo óntico, sino ontológico; no es ente, sino ser. Zubiri, por su parte, prefiere decir que la inespecificidad de la impresión de realidad testimonia su carácter trascendental: «...la impresión de realidad es inespecífica porque trasciende de todos aquellos contenidos. Tiene, por tanto, una estructura trascendental. La trascendentalidad es la cara positiva de la negativa inespecificidad».

La interpretación de la impresión de realidad como estructura trascendental, tomando este concepto en el sentido de la ontología medieval como lo que está más allá de todo género, de todo ente, constituye la doctrina central de *Inteligencia sentiente* y su análisis del concepto de realidad. Es igualmente la parte más difícil y abstrusa del libro, su parte interpretativa, metafísica. Como lo son también las partes que siguen, dedicadas al concepto de acto y de verdad. En ellas encontramos también lo específico y singular de la posición de Zubiri dentro del campo de la filosofía fenomenológica. Sobre esta posición quisiéramos, para terminar, decir lo siguiente.

Si *Inteligencia sentiente* sigue, como hemos dicho, la dirección de la filosofía fenomenológica, en la medida en que establece la existencia de un nivel de experiencia originario, fundante de los niveles teórico y racional, se aparta, sin embargo, de dicha dirección porque no sitúa dicho nivel originario en la esfera de la conciencia o de la comprensión del ser. Frente a Husserl, Zubiri sostiene que la impresión de realidad no es el noema de ningún acto intencional frente a Heidegger, que la comprensión originaria de la realidad es la base de la comprensión del ser, y no a la inversa. Esta doble posición plantea serias dudas. Como el concepto de realidad que discute Zubiri se refiere a la realidad *qua* realidad aprehendida y no a la realidad como algo trascendente al acto de aprehensión, no es fácil entender por qué no es

el correlato de un acto de conciencia intencional, sobre todo teniendo en cuenta su carácter inespecífico, es decir, su carácter no óntico, no hylético. ¿Qué otra cosa puede ser la impresión de realidad, el «de suyo», el «en propio», sino la forma con que la conciencia hace aparecer cualquier contenido? Zubiri no ve que los términos «de suyo», «en propio», con los que caracteriza el fenómeno de la impresión de realidad, son referenciales. Establecen solamente la forma de aparición del contenido por referencia al sujeto. Zubiri, en cambio, persiste en un realismo del objeto, insostenible, acaso parecido al del primer Husserl. Aísla la realidad aprehendida, tanto del acto intencional que la funda, como del ente trascendente, y la erige en dato absoluto. Esto le permite invertir la relación sujeto-objeto, la dirección que va de la conciencia intencional a lo intencionado. Dice, por ejemplo:

> ...el darse cuenta es siempre un darse cuenta de algo que está presente a la conciencia. Y este estar presente no está determinado por el darse cuenta. La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente.

Más adelante afirma que «el hacerse presente» es un carácter intrínseco de la cosa real: «...cualquier cosa real tiene (o puede tener, no entremos en la cuestión) el carácter de estar presente desde sí misma». Estas afirmaciones son particularmente oscuras si se tiene en cuenta que «cosa real», «cosa presente», son siempre y sólo cosa en tanto que aprehendida. La «cosa presente» lo es, lo está, porque me doy cuenta de su presencia, porque soy consciente de ella. La anterioridad del «estar presente» respecto del darse cuenta (de la conciencia) parece un sinsentido. Si Zubiri se hubiese planteado el problema de la génesis de la impresión de realidad, en vez de describir un acto coagulado, cosificado arbitrariamente por el análisis, hubiese caído en cuenta, como cayó en ella el primer Husserl, que es imposible separar lo aprehendido del acto que lo aprehende y de la conciencia intencional que lo intelige. Salvo, por supuesto, que explícitamente se haga intervenir en el análisis el ente trascendente, la cosa en sí, en la dirección del realismo de Hartmann, lo que cambia por completo el punto de partida y la concepción global. O salvo que se introduzca, como ocurre en

el segundo Heidegger, un principio mediador, el Ser, que vincula y funda, antes de todo acto y de toda conciencia, sujeto y objeto, hombre y ente. Pero ninguna de estas dos alternativas metafísicas es asumida por Zubiri.

En resumen, *Inteligencia sentiente*, por éstos y otros aspectos —el antes mencionado de la relación realidad/ser—, es un libro importante y sugestivo, aunque su problema y la forma de plantearlo queden fuera de las modas filosóficas vigentes.

CUENTOS FILOSÓFICOS*

para Elenita Riu

La razón sólo reconoce lo que ella
produce según un bosquejo

KANT, *Crítica de la razón pura*

EL PESCADOR DE CODORNICES

El pescador de codornices se levantó muy temprano, arregló la cesta, cogió las cañas y salió al campo invernal, lleno de escarcha e infortunio. Eligió un sendero y a buen paso, con el cuerpo inclinado hacia delante, como rompiendo un viento imaginario, se internó en un bosque de abetos próximo a la casa.

Cuando las codornices vieron al pescador empezaron, como siempre, a reír: «Mira —se decían, acurrucadas en los matorrales—, ya vuelve nuestro amigo».

El pescador de codornices no se inmutó. Siguió avanzando, sin levantar la vista, simulando no oír las risas de sus víctimas. Caminó muchas horas, subiendo y bajando por pendientes heladas y, hacia el mediodía, llegó a un claro del bosque tapizado por un musgo suave y uniforme. Se detuvo allí, puso la cesta en el suelo y preparó con esmero la larga caña de pescar. Luego, haciéndola ondear como una bandera victoriosa, lanzó el sedal y la carnada a mucha distancia.

Se sentó sobre la cesta, prendió un cigarro y se puso a esperar.

Las codornices, que habían acudido desde todos los rincones del bosque, llenaron los linderos del claro y, admiradas, contemplaban al pescador. Las había de todos los tamaños y edades y entre ellas no paraban de comentar.

* «Papel Literario» de *El Nacional*, Caracas, 12 de septiembre de 1982.

—¿Será posible que este hombre ignore que somos, por esencia, animales de caza? ¿Será posible que desconozca las leyes más elementales de la naturaleza? ¿Pero será posible?

Al cabo de un rato las codornices empezaron a retirarse. El invierno era crudo y la supervivencia extenuante. Fueron bajando de los árboles y dando pequeños saltos se dispersaron en todas direcciones por los matorrales resecos y espinosos.

El pescador siguió todavía muchas horas sentado inmóvil, con la caña entre las manos. Empezó a sospechar con tristeza que este día tampoco lograría pescar ninguna codorniz. Cuando el sol empezó a despedirse de sus inválidas criaturas, cuando el búho ya despertaba, el pescador recogió sus trastos y emprendió el viaje de regreso. Caminaba más despacio, más viejo, como derrotado, y en su cabeza sólo había incomprensión y desánimo.

TIERRA INCÓGNITA

> Hubo un tiempo en que la metafísica
> recibía el nombre de reina de las ciencias.
> La moda actual, por el contrario, consiste
> en manifestar ante ella todo su desprecio.
>
> KANT, *Crítica de la razón pura*

Desde el autobús, contemplo por última vez el pueblo diminuto que ahora, bajo el sol invernal, parece casi pegado a las sierras calizas, blancas, muertas, que lo circundan. Cuando el vehículo supere la dormida llanura, esta visión decepcionante desaparecerá de mi vista para siempre, jamás de mi memoria. Nunca olvidaré este lugar. Mi visita, apenas un día y una noche, obedeció a un triste motivo: la muerte del profesor, quien en un gesto que a todos nos conmueve donó su biblioteca y sus papeles a la Facultad. Fui comisionado oficialmente para agradecer esta donación.

Ayer por la tarde, después del entierro, inquirí por su vida durante estos largos años de exilio voluntario y desconsuelo. Estaba sentado con sus primos alrededor del amplio fuego, bebiendo vino,

mirando arder, morir, los grandes troncos azules. Estos rudos parientes campesinos evocaron la vida del profesor, su llegada al pueblo, sus hábitos, sus largas horas de trabajo, también su soledad.

—Fue feliz durante todos estos años —dijeron—, hasta hace poco. En los últimos meses, todo cambió. Se volvió huraño y taciturno. Vagaba largas horas por el campo, como desorientado y a menudo se le veía, inmóvil, en lo profundo de la llanura. Algunas noches, sórdidas, frecuentaba el café y se emborrachaba. En estas ocasiones, más locuaz, hablaba de una tierra incógnita.

Los primos callaron. Volvieron a llenar los vasos y sirvieron comida. El fuego, cárdeno, era un castillo de brasas. Un cielo de cristal, helado, suplicaba a través de la ventana. No sé en qué momento, uno de los primos me miró fijamente y dijo:

—Hay algo más, que usted debe saber. A su profesor le daba últimamente por desaparecer. Lo hizo un par de veces ante nosotros. La primera, aquí mismo, estábamos reunidos, en silencio, y de pronto ya no estaba, se había esfumado. Luego, de repente, reapareció. Hace unos días, antes del infarto —ésta fue la segunda vez—, lo encontré sentado en el banco de piedra de su casa. Me acerqué para hablarle y desapareció ante mis propios ojos. Oiga. Lo vi desaparecer. Esta vez no regresó sino después de un largo rato.

No supe qué decir. Los primos agregaron, después, que el profesor les había advertido que todo era un truco muy fácil y que no debían inquietarse. Tampoco divulgarlo, insistió: «sólo lo sabéis vosotros y algunos perros callejeros, trastornados por lo que han visto».

Acaso bebimos demasiado. Por la noche dormí en la casa del profesor. En su sala de trabajo, un reloj de pared media creaba, ostentosamente, el tiempo; una lámpara dejaba en penumbra un largo pasillo interior. Pensé, naturalmente, en la revelación de los primos. Sentía, lo confieso, una cierta inquietud. El que el profesor practicara el hipnotismo parecía impropio; el que desapareciera, por supuesto, absurdo.

Llegué, desorientado, a la conclusión de que todo había sido una broma de los primos, una muestra del dudoso humor del terruño. Ya más tranquilo, empecé a registrar el escritorio.

En uno de los cajones encontré tres carpetas. La primera contenía un largo ensayo, titulado «Adorno el pedante». No lo leí. La segunda, la más voluminosa, guardaba varios trabajos kantianos (uno

sobre el mundo fenoménico, otro sobre el acusador moral, un tercero sobre el tiempo). Abrí la última carpeta. Contenía una sola hoja y en ella el profesor, con letra irregular, temblorosa, había escrito: «Hoy, 22 de enero de 1982, ante los primeros, he logrado penetrar otra vez en la tierra incógnita de la cosa en sí. Conozco el procedimiento y pronto lo revelaré».

Me recosté en la silla y leí varias veces, abrumado, esta insólita declaración. Con desasosiego, con expectación, me puse a escudriñar los demás cajones del escritorio. Los fui vaciando precipitadamente sobre la mesa de trabajo. Luego avancé hacia la biblioteca y fui hojeando febrilmente los volúmenes kantianos de la *Akademie Ausgabe,* los tomos incompletos de la revista *Kantsstudien*. Cuando el suelo era un montón de papeles y libros, me detuve. Me pregunté, confuso, qué era lo que estaba buscando; sobre todo, qué era lo que esperaba encontrar. Sentí una cierta vergüenza, una cierta humillación también. Me parecía verosímil que los primos me hubiesen gastado una broma; no podía (no puedo) aceptar que el profesor hubiese urdido con ellos esta comedia, anticipando su muerte, la donación y la improbable llegada de un representante de la Facultad. Al amanecer, poco antes de partir, suspendí la búsqueda.

Llevo la hoja conmigo. Quiero ver la cara de mi colega Nuño cuando le cuente esta historia. Me dirá, lo adivino, que quien frecuentó el café del pueblo y se emborrachó —como de costumbre, agregará— fui yo y no el difunto. Luego le enseñaré la hoja manuscrita del profesor. Conoce su letra.

¿DÓNDE LO ENTERRAMOS?*

A Eduardo Oslojich, para luego

Hemos pretendido afirmar
que las cosas que intuimos... no son
en sí mismas tal como las intuimos...
KANT. *Crítica de la razón pura*

R., el pequeño profesor, se incorpora al grupo, bajo los cipreses. Levanta la cabeza y advierte emocionado que está junto a Baumann, el gran exegeta de Kant invitado por la Facultad. Deja pasar unos instantes, mira de reojo al fornido alemán y en voz baja le pregunta:

—Dígame, maestro, ¿dónde lo enterramos a Solano?

Baumann se vuelve sorprendido.

—Le hago esta pregunta —continúa R.— porque si no olvidamos la distinción kantiana de fenómeno y cosa en sí, este acto...

La voz del Decano le interrumpe. En este instante se dispone a pronunciar la oración fúnebre. Bajo el tórrido sol del mediodía, el grupo se relaja: se oyen toses, pisadas, comentarios. El grupo, desde luego, toma sus precauciones. Se prepara para resistir el inminente rollo del Decano. Cuando empieza: «¡Solano!, ¿me oyes?», los pájaros dorados que juegan en las cercanas tumbas huyen despavoridos, algunos transeúntes aligeran el paso.

—Como le decía —prosigue R.—, si tenemos en cuenta la distinción kantiana, este piadoso acto resulta desconcertante. Vea usted: no podemos enterrar al pobre Solano en el fenómeno, porque el fenómeno es una representación; pero, menos aún en la cosa en sí porque ésta es inespacial y no está en ninguna parte. ¿Entonces?

Baumann no responde.

—¡No aduzca usted, maestro —prosigue R., levantando la voz—, el argumento peregrino sostenido por Heidegger de que fenómeno y cosa en sí no son dos, sino uno!

---

* Inédito, *circa* 1982.

—¡Cállate! —dice una voz cercana.

—¡Basta! —exclaman desde otro lado.

—¡A callarse! —vuelven a insistir.

Ahora el Decano se ha olvidado del muerto y entabla una disputa con Voltaire. Algunos profesores, los más viejos, empiezan a ladearse peligrosamente, otros se apoyan con descaro en sus vecinos.

—Pero vayamos a los textos, no tengo inconvenientes —prosigue el pequeño profesor, cada vez más excitado—. Tomemos el célebre pasaje del Prólogo. ¿Recuerda, respetado maestro, las palabras de Kant? Dice textualmente: «Habría una aparición sin algo que ahí aparezca». Este «ahí», este adverbio de lugar fatalmente introducido. ¿Me sigue usted maestro?

El pequeño profesor agarra a Baumann por el brazo. El alemán aprieta los dientes, suda copiosamente.

—...este adverbio —prosigue R.— implica una flagrante contradicción, porque el espacio es un «ens imaginarium» en donde no puede darse ninguna cosa en sí... ¿Qué le parece, maestro, este argumento? ¿No es definitivo? Pero si no le satisface, puedo...

Un golpe sordo altera momentáneamente el juego de rostros disecados, ausentes, que rodean al muerto. El viejo Gultra, el titular de griego, acaba de desplomarse como un acordeón. Sus ayudantes lo retiran, lo arrastran como pueden fuera del círculo.

—Si este argumento no le basta, puedo esgrimir esta otra prueba, acaso...

Baumann mira duramente al pequeño profesor. Le indica con un gesto autoritario que le siga. Logran salir del círculo y se dirigen hacia un enorme mausoleo coronado por un ángel decrépito. Ya detrás del mausoleo, Baumann se quita lentamente el saco y, sin mediar palabra, bruscamente, empieza a descargar una tanda de golpes contundentes sobre el rostro, atónito, del pequeño profesor; le tira de los pelos, le pellizca, intenta estrangularlo. Luego, con una rápida llave, lo tumba sobre el césped y le pone una rodilla en el pecho. Con los ojos encendidos de furia, con voz quebrada, Baumann exclama:

—*¡Schwein!* ¡Idiota! ¡Cerdo! Llevo escritas veinte monografías sobre la diferencia de fenómeno y cosa en sí, conozco el problema mucho mejor que usted, pero, ¡miserable!, estamos despidiendo a un colega: ¡compórtese como si realmente supiéramos dónde diablos lo enterramos! ¡Sea usted un auténtico kantiano!

EL ACUSADOR*

El cielo estrellado sobre mí
y la ley moral dentro de mí.

KANT. *Crítica de la razón práctica*

Encuentro, sin embargo, que el abogado
que habla en su favor, no puede de ningún
modo acallar el acusador que hay en él....

KANT. *Crítica de la razón práctica*

Lo que voy a contar empezó aquella tarde a finales de octubre de 1980, en el transcurso de un seminario sobre Kant. Lo cierto es que aquel día estaba explicando los argumentos del filósofo contra la inmortalidad del alma y mi exposición era brillante. De pronto, sin ningún motivo, exclamé:

—¡Cállate, condenado mono!

Todo el mundo advirtió que este insulto, aparentemente injustificado, me lo había proferido a mí mismo. Perplejo, confundido, suspendí la sesión.

A la mañana siguiente, sin pérdida de tiempo, acudí al consultorio del argentino Rudolf Kraus, el psiquiatra de moda en Caracas. Le referí lo que me había sucedido y agregué:

—Doctor, no se trata de un hecho aislado. Desde hace tiempo la voz de la conciencia, el acusador moral, me hostiga en una forma intolerable. No sólo me censura, inflexible, en los dudosos casos en que infrinjo el deber de moral pública, sino que me molesta y acusa continuamente por las acciones más banales. Para colmo, ya no se limita a reprenderme mentalmente, en privado. ¡Ahora, ha empezado a humillarme en público! ¡Ese parásito ha crecido doctor, este despiadado enemigo intenta aniquilarme!

* Inédito, *circa* 1982.

Kraus me observó atentamente. Su mirada era plana, como un pez, sin profundidad:

—Cálmese —me dijo—, no se arreche. Tratemos de identificar a su enemigo, valoremos su poder. Ante todo debe decirle que usted no es un extraño para mí. Leo semanalmente sus artículos, he tenido el placer de escuchar algunas de sus bellas conferencias. ¿Se sorprendería usted si le dijese que en cierto modo había previsto esta visita? Rectifico: quiero decir que debí haberla previsto. Sí, querido profesor, debí haber adivinado, a través de sus escritos, el conflicto que esta mañana le ha traído ante mí. Claro que sin esta charla me hubiese sido imposible descubrir sus verdaderas dimensiones, su gravedad. Veamos, profesor: ¿quién es usted? ¿El agudo, el brillante ensayista que todos admiramos, el filósofo ateo, el revolucionario de salón...? No se enfade. ¿O es usted, por el contrario, el otro, el acusador, el fiscal, el rigorista? ¿Y quién perturba a quién, profesor? ¿Quién es el enemigo? Este es el punto. Vivimos tiempos calamitosos, andamos confundidos. Creo, sin embargo, que puedo contestar estas preguntas; con su ayuda, por supuesto.

Kraus puso en marcha un grabador. Me pidió que le refiriera mis sueños. Más tarde ensayó un psicodrama y recurrió a la terapia del grito. Por último, acaso porque compartimos una misma ignorancia, me dedicó un exaltado discurso sobre el concepto del deber, en el que refutaba por igual a Kant y a Freud.

—Ésta —me dijo— es mi teoría de base.

Las ideas psicoanalíticas de Kraus son heterodoxas: puedo decir, ahora, también ineficaces. La conciencia del deber, el acusador moral, según Kraus, no es ni un yo racional, como supuso Kant, ni un producto social, como creyó Freud. El acusador es un residuo genético, es la supervivencia de la ley animal que imperó en la manada. Cuando nuestro antepasado, el oscuro antropoide, se convirtió definitivamente en hombre y transgredió para siempre el reino de la naturaleza, conservó grabado el recuerdo de la ley. Sepa usted que esta huella inconsciente debe ser satisfecha imperiosamente. La satisfacción es aleatoria y exige que el hombre invente continuamente normas, preceptos rigurosos, un código capaz de distinguir el sí del no, es decir, una moral pública sana y vigorosa que simule idealmente la antigua legislación degradada. El contenido de esta moral, desde el punto

de vista psiquiátrico, carece de importancia: da lo mismo que sea la moral budista o la moral del Partido Comunista. Lo imprescindible para nuestro yo profundo y verdadero, para el acusador, es que reconozcamos y aceptemos el espacio sagrado de lo prohibido y, con él, la necesidad del arrepentimiento y de la expiación. Estos son los manjares predilectos del acusador, el alimento de su egolatría. Si le damos este alimento, nuestra vida psíquica (para Kraus la vida psíquica es la dualidad en tensión del acusador y el yo social) transcurre normalmente en una sucesión alterna, compensada, de transgresiones y arrepentimientos. No ocurre nada. Si se lo negamos (¡Cállate, condenado mono!), el acusador lo reclama y actúa. Sobreviene el desequilibrio.

Kraus concluyó este discurso, mucho más largo, mucho más ampuloso, visiblemente satisfecho. Me miró, o pareció mirarme, y dijo:

—Su caso, profesor, no reviste mucha gravedad. Todo lo contrario. La sencilla terapia que usted necesita (que otros intelectuales necesitan más que usted) consiste en convencerle de que su enemigo no es el acusador, sino su yo social, el brillante ensayista, contestatario, adorniano, hablador de pendejadas, perdón, con el que usted se identifica equivocadamente. No tendremos dificultades, se lo aseguro, y no las tendremos porque usted, profesor, por lo que veo posee todavía suficientes reservas morales. Usted, querido amigo, aunque lo ignore, es un reaccionario como una casa. Le felicito.

A la semana siguiente volví —yo o el acusador, qué importa ya— al consultorio de Rudolf Kraus. Sus última palabras habían sido, más que un insulto, un reto; más que un reto, una sospecha y un deseo de verificación. Soporté durante tres semanas su elocuente terapia. Hace de esto aproximadamente un año. Debo decir, con satisfacción, que mi vida ha cambiado. Soy militante del partido socialcristiano. Dedico buena parte de mi tiempo a la Obra. Próximamente ocuparé un sillón en la Academia de Ciencias Políticas y Morales. He sido propuesto, inmerecidamente, para la Gran Cruz del Ejército de Tierra. Los martes de cada semana frecuento las distinguidas reuniones culturales del banquero De Sousa. Es cierto que he perdido a mis antiguos amigos. Pepito Navarro, por ejemplo, el sexólogo, hace tiempo que dejó de hablarme. Este semestre mis alumnos quieren protestarme. No me importa. El acusador ya no me perturba. El acusador, ahora, soy yo.

EL PROYECTO FAMILIA*

Argumento *ad hominem*: si la inteligencia, dicho en lenguaje popular, es la capacidad para no engalletarse, entonces es válido afirmar que si alguien en Venezuela necesita desarrollar su inteligencia es el titular del Ministerio para el Desarrollo de la Inteligencia. Su última intervención en el programa Primer Plano puso en evidencia, una vez más, que la «galleta mental» de este cruzado, por lo que respecta a ciencia, humanismo, psicología, política, etc., supera cualquier cota imaginable.

Y, sin embargo, debo decir de inmediato que es precisamente esta «galleta mental» la que lo hace perfectamente idóneo para el cargo que desempeña. ¿Por qué? Sencillamente porque el Ministerio de la Inteligencia no es más que un ente burocrático destinado a reforzar una muy precisa ideología política: el populismo socialcristiano.

La ideología en general exige dos elementos esenciales: debe ser confusa y gratificante. Lo primero porque su objetivo es crear falsa conciencia; lo segundo, porque su interés es reclutar adeptos. Cada uno de estos dos elementos está en correspondencia directa con el otro: cuanto más gratificante sea una ideología, tanto más fácil le será pasar su contrabando de falsos supuestos, tesis no probadas, fines visionarios; a la inversa, sólo la confusión teórica garantiza su buena penetración en los grupos a que va destinada. Recordemos que la ideología es un procedimiento sustitutivo: no satisface intereses teóricos o científicos, sino necesidades vitales y sociales que no tienen verdaderas respuestas adecuadas.

En relación con esto último, la ideología, para ser eficaz, necesita también resumirse en algunas fórmulas sofísticas, aparentemente

* *El Nacional*, Caracas, 20 de diciembre de 1982, p. A-4.

simples, y cuya negación, por parte del grupo receptor, suponga traición a los intereses que profesa. Por ejemplo, si afirmo como una verdad científica lo que no es más que un pobre *slogan* democrático-populista, a saber, que «todos podemos ser igualmente inteligentes» (plano de la confusión teórica), dispongo de un artefacto sofístico cuya onda expansiva llegará, en mayor o menor grado, a toda mente democrática. Quien lo niegue se hace sospechoso de racista. Cuando una ideología dispone de semejantes mecanismos empieza a ser temible porque, como la marabunta, está en capacidad de atacar y difundirse.

Pues bien, en los últimos tiempos el Ministerio de la Inteligencia ha lanzado al mercado uno de estos mecanismos sofísticos de largo alcance. Se trata del Proyecto Familia. El Proyecto Familia se difunde por televisión mediante unas cuñas que exhiben claramente los dos componentes de la ideología antes señalados: el componente de la confusión teórica y el componente gratificante. En las cuñas vemos, por ejemplo, a un niño de dos meses que trata de agarrar un objeto colocado en su pecho o que gira los ojos, cual veletas, siguiendo un objeto en movimiento. Acto seguido, la «desarrollista intelectiva» aconseja a la madre: «Ponle siempre el objeto en el centro del pecho para que aprenda a distinguir la simetría» o «muéstrale objetos de distintos colores para que distinga la gama cromática». La cuña termina cuando la supuesta madre recomienda a los televidentes: «Hazlo tú también. Tu bebé aprenderá mucho más rápido».

Aunque estas cuñas se supone que van dirigidas al país y a todas sus clases, los verdaderos y exquisitos receptores de las mismas son los pobres. La cuña sale al aire, se orienta y va a caer directamente sobre el cartón y el zinc de los cerros caraqueños. Allí están justamente los sujetos pasivos más idóneos para recibir, a falta de otro, el alimento de la gratificación ideológica. Las cuñas caen y penetran en los ranchos. Y, ¿qué dicen? Dicen, más o menos, lo siguiente: «Tú, marginado muerto de hambre, que vives en condiciones infrahumanas, tú, no obstante la miseria que te envuelve, puedes desarrollar la inteligencia de tu hijo exactamente igual que el propietario del Country. Porque, hijo mío, consuélate: ante la inteligencia todos somos iguales».

Nadie puede negar que se trata de un magnífico premio de consolación, un sucedáneo terrenal del religioso «todos somos iguales

ante Dios y tenemos derecho a las mismas interminables vacaciones celestiales». Con la diferencia de que la falsedad de esta última gratificación no podremos verificarla porque estaremos muertos, lo que significa que nos dará lo mismo, mientras que la falsedad de la primera es fácilmente comprobable, aquí y ahora, lo que la convierte en una injusticia y una burla sangrienta.

Pero al lado de esta gratificación pseudorreligiosa, la otra cara de las cuñas exhibe el componente indispensable de la confusión teórica. En efecto, las madres venezolanas no son ni estúpidas ni desalmadas. Como sus propias madres, abuelas y tatarabuelas, nunca han dejado de amar a sus hijos, de hablarles, de hacerles mimos, de entretenerlos con sonajeros y aparaticos; en una palabra, de ejercitar lo que las cuñas muestran como el descubrimiento del siglo. ¿Por qué, entonces, motivarlas tan insistentemente para que hagan lo que siempre han hecho? ¿Por qué este gasto inútil de plata y energía? La respuesta la da el lema publicitario del Proyecto: «Estimulación para desarrollar la inteligencia».

La superchería ideológica de las cuñas consiste en presentar el Proyecto Familia como la aplicación de un programa perfectamente fundamentado y verificado de psicología evolutiva, un programa erótico-conductista sorprendente que no se limita a aconsejar la estimulación de ciertas zonas motoras, de ciertas funciones perceptivas —lo que denunciaría su inutilidad e intrascendencia—, sino que da por sentado que con ello se obtienen milagrosos resultados en el desarrollo de la inteligencia, ¡en niños de dos meses!

Por supuesto, la verdad o falsedad de este juicio no necesita ninguna discusión. El carácter científico del Proyecto Familia está negado de antemano en la medida en que se trata de un programa al servicio de la proposición ideológica: «todos podemos ser igualmente inteligentes». Esta proposición no es una conclusión, sino una premisa. No se llega a ella, sino que se parte de ella; es un deseo piadoso del doctor Machado y el simple error de este político es de formulación: el haber confundido «todos *podemos* ser» con «todos *deberíamos* ser igualmente inteligentes».

Lástima. Si hubiese advertido esta diferencia se habrían evitado muchas cosas. Por ejemplo: la estúpida frase «el presidente Herrera

está haciendo la revolución más importante de la historia», el peligro que corren nuestros niños con los programas del Ministerio de Inteligencia, las cuñas, este artículo.

LIBERTAD Y ALIENACIÓN EN SARTRE (UNA CONTRADICCIÓN TEÓRICA)*

Sartre desarrolla dos ideas de la alienación. La primera, de carácter ontológico-existencial, se encuentra en *El ser y la nada*. La segunda, concebida desde una perspectiva sociológico-marxista, en la *Crítica de la razón dialéctica*.

Sobre esta última me ocupé en mi libro *Usos y abusos de la alienación*, aparecido en 1981. Ahora, en este breve ensayo me referiré a la que expone *El ser y la nada*. Mi propósito es mostrar que tal idea es insostenible porque sus significados son contradictorios con la concepción del hombre que Sartre elabora en la misma obra.

Mi exposición se guiará por los siguientes puntos:

1. Establecer qué fenómenos humanos interpreta Sartre mediante el concepto de alienación.
2. Fijar los significados de este concepto.
3. Analizar la concepción del hombre que le sirve de base.
4. Mostrar la contradicción teórica que existe entre esa concepción y aquellos significados.

I

Empecemos por los dos puntos primeros.

Sartre, en *El ser y la nada*, utiliza el concepto de alienación para explicar dos clases de fenómenos humanos: nuestra relación con el prójimo y el efecto de esa relación en nuestros proyectos y acciones individuales. (Se ocupa de lo primero en la III parte de la obra,

* Caracas, *circa* 1982.

titulada «El para otro»; expone lo segundo en el aparte D del capítulo II de la IV parte.)

Estas dos partes de la obra guardan una relación esencial. En la primera describe e interpreta el tipo de conciencia con que experimentamos la presencia del prójimo; en la segunda, utiliza los resultados de su análisis para explicar la acción individual en tanto condicionada socialmente por los otros.

Expongamos por separado cada uno de estos fenómenos, mostrando los respectivos usos y significados del concepto de alienación.

Primer fenómeno

Sartre nos presenta un episodio banal, dividido en dos escenas.

Escena I: «Imaginemos —escribe— que por celos, por interés, por vicio, me pongo a escuchar detrás de una puerta o a mirar por el ojo de una cerradura. Estoy solo...».

Escena II: «Pero, he aquí, que he oído pasos en el corredor: alguien me mira».

Sartre describe y contrasta la autoconciencia de ese imaginario *voyeur* o celoso en cada una de las dos escenas. Mientras el celoso está solo, su conciencia está dirigida intencionalmente hacia el probable espectáculo que se produce al otro lado de la puerta, absorbido totalmente por lo que espera oír o ver. Esto significa que no está pensando reflexivamente en los actos que está realizando, ni en sí mismo como sujeto de esos actos. Los celos no se le presentan como una determinación objetiva, como un significado identificante de su conducta y ser sociales, sino que los experimenta en el anhelo, temor, expectativa, ira anticipada por lo que espera o cree que se le va a manifestar. Como señala Sartre, en su terminología filosófica, el celoso existe «sobre el plano de la conciencia no tética de sí», es decir, sobre el plano de una forma inmediata de conciencia en la que el sujeto, el yo, no resulta una *tesis*: algo puesto o dado.

¿Qué ocurre cuando el celoso se siente sorprendido y experimenta la mirada del otro? Ocurre que adquiere de pronto conciencia de sí mismo, se ve a sí mismo, pero no en la forma de la libre introspección, sino en la forma del «ser visto por otro». Capta su propio ser, pero como un ser determinado por el prójimo, es decir: se ve a sí mismo como visto.

¿Cómo interpreta Sartre la modificación que experimenta la autoconciencia del celoso al recibir la mirada del otro? La interpreta como una *alienación* de su primera conciencia espontánea. Esta alienación tiene un doble significado correlativo. En primer lugar, Sartre escribe: «siento la alienación de mis posibilidades», «este yo que soy yo, lo soy en un mundo que el otro ha alienado», «la alienación de mí, implica la alienación del mundo que yo organizo», «capto la mirada del otro en el seno de mi acto como solidificación de mis propias posibilidades».

En todas esas expresiones el término alienación posee los significados jurídicos de *expropiación, desposesión, usurpación, despojo,* etc. Sartre quiere decir con ello lo siguiente: mientras estaba solo, el celoso era la conciencia no refleja de sus actos, de sus posibilidades y proyectos; organizaba su mundo en torno en función de su interés por ver u oír y él era el centro de referencia único y tácito. La mirada del otro significa que otro punto de referencia ajeno, que otra conciencia, interfiere, penetra en el mundo del celoso y lo organiza a partir de su propia perspectiva. El celoso siente que sus actos, su proyecto y él mismo pasan a ser posesión del otro.

Éste es el primer significado del término alienación. El segundo lo explicita Sartre con las siguientes expresiones: «Otro significa el ser por el cual yo soy objeto», «la propia persona se presenta a la conciencia en tanto objeto para otro», «me siento ser objeto que otro mira en mí», «la conciencia de ser objeto no puede producirse sino a través de la existencia del otro».

Estas expresiones significan que la conciencia alienada que el celoso experimenta como desposesión, usurpación de su mundo y de su propio ser, equivale a la conciencia de sentirse *objeto* para otro. Ambas formas de conciencia son las dos caras simultáneas y correspondientes de una misma experiencia existencial. Tanto da decir que el otro se posesiona de mí en tanto me objetiva, como que me objetiva en tanto se posesiona de mí. En todo caso, sentirse ser objeto significa notarse reducido a una *cosa* que soporta pasivamente cualificaciones o determinaciones que otro le adjudica. La alienación, en este caso, representa la conversión de la subjetividad en objetividad, de la espontaneidad en pasividad. Decimos, a menudo, que una mirada nos clava, nos petrifica, nos desnuda, nos desarma.

Resumamos y retengamos de este primer fenómeno estudiado por Sartre, lo siguiente: a) la experiencia del prójimo se produce, no en tanto lo miro, sino en tanto soy mirado por él. Por supuesto, como se trata de una relación recíproca, puedo asumir el papel del que mira y expropiar y objetivar al otro; b) el fenómeno de la mirada o, mejor, del ser mirado, pone de relieve una estructura permanente de nuestra subjetividad: el *ser para otro*. Sartre señala: «el ser para otro es un hecho constante de mi realidad humana», «el otro me es presente en todas partes como aquello por lo cual devengo objeto»; aunque esté solo, «mi presencia fundamental a todos los hombres no resulta alterada», es siempre una posibilidad de mi ser.

Segundo fenómeno

El segundo fenómeno que Sartre interpreta con el concepto de alienación se refiere al hecho de nuestra relación social con un *prójimo* anónimo y unánime, no visible directa o individualmente, pero presente en las significaciones que pueblan nuestro mundo. El problema que plantea Sartre es en qué medida ese prójimo, entendido como opinión pública, costumbres, tradición, en suma: como agente de significaciones objetivas que no provienen de mí, determina, altera, limita mi acción individual, mis proyectos, lo que soy y lo que aspiro a ser.

Citemos, ante todo, un texto ilustrativo del propio autor:

> Vivir en un mundo frecuentado por mi prójimo, no sólo es poder encontrar al otro en todos los desvíos del camino, es también encontrarse comprometido con un mundo cuyos complejos-utensilios pueden tener una significación que mi libre proyecto no ha dado. Y es también, en este mundo provisto de sentido, tener que ver con una significación que es mía y que tampoco me he dado. En la medida, pues, en que nos preguntamos qué puede significar para nuestra situación el hecho original y contingente de existir en un mundo en el que hay el otro, el problema así formulado exige que estudiemos sucesivamente tres capas de realidad que entran en juego para constituir mi situación concreta: los utensilios ya significantes (la estación, la guía de ferrocarriles, la obra de arte, la orden de

> movilización), la significación que yo descubro como mía (mi nacionalidad, mi raza, mi aspecto físico) y, en fin, el otro como centro de referencia al que remiten estas significaciones.

Según este texto, nos encontramos de hecho existiendo en un mundo constituido por tres capas de significaciones que no provienen de nosotros: a) las que envían constantemente los objetos naturales y artificiales del entorno; b) las que nos determinan en tanto sujetos sociales; c) las que adquieren los otros como agentes de las que emanan tales significaciones.

Notemos que cada una de esas capas contiene una pluralidad de significaciones objetivas diversas: afines, complementarias, yuxtapuestas e incluso contradictorias. Así, por ejemplo, los objetos de mi entorno natural y urbano me envían constantemente significaciones pragmáticas y económicas, pero también significaciones estéticas y significaciones de valor que imponen preferencias. Recorrer La Pastora, aquí en Caracas, por ejemplo, no sólo significa percibir unas calles y unas casas que se exhiben como propiedad privada, vías de circulación provistas de señales de tránsito, etc., sino que para muchos caraqueños representa también percibir un rincón de la vieja ciudad, un trecho de la propia vida pasada, unos objetos que envían significaciones estéticas y melancólicas. Pero, además, cada hombre recibe y soporta significaciones que elaboran y envían los otros: uno es profesor, italiano, padre; otro, poeta, inglés, etc. Así, por ejemplo, ser venezolano significa hoy, entre otras cosas, sentirse referido por la gesta emancipadora, por la identidad nacional, por el tercermundismo, por la responsabilidad de la deuda del país, etc. Y ser venezolano por nacionalización, como yo, es ya el colmo: significa ser bicéfalo, cruzado por significaciones que provienen de dos partes: la identificación con esta tierra y lo que los propios españoles y foráneos han decidido que debe ser un español: el lamentable casticismo, el amor a los toros y al flamenco, el estoicismo, el quijotismo o simplemente un tipo que «habla en voz alta porque desconoce la duda», según afirma Borges. Se trata en todos los casos de significaciones que uno no ha elegido ser, que uno tal vez no desearía ser pero que, en mayor o menor grado nos afectan, nos identifican, nos condicionan, las soportamos como entes sociales, como sujetos individuales que viven con otros en un determinado país, época, continente, sociedad, mundo.

Preguntemos: ¿cómo interpreta Sartre, mediante el concepto de alienación, el fenómeno que acabamos de describir? Sartre escribe: «Así, yo encuentro aquí la alienación total de mi persona: soy una cosa que no he elegido ser», «el sentido del mundo le es alienado. Esto significa justamente que se encuentra en presencia de sentidos que no han sido elegidos por él», «se trata de límites y sentidos negadores de nuestro ser, que asumimos en el sentido en que un judío sionista se asume resueltamente en su raza, es decir, asume de una vez por todas la alienación permanente de su ser».

Según esos textos, el término alienación introduce ahora, además de los sentidos ya indicados (expropiación y objetivación), el sentido de *límite*. Las significaciones objetivas que poseen los objetos del mundo y nosotros mismos, provenientes de los otros —en tanto significaciones sedimentadas—, nos alienan porque *limitan* nuestras posibilidades de elegir, de proyectar nuestro ser. Y limitan esas posibilidades porque, cosificados por ellas, nos determinan, nos condicionan, nos hacen a su imagen y semejanza.

Anotemos, como última observación, que las significaciones objetivas provenientes del otro no sólo son alienantes, en el sentido negativo establecido por Sartre. Son también, como éste reconoce, significaciones positivas que confirman y dan peso objetivo a lo que deseamos ser (el gran escritor, el buen gobernante, el sabio, etc.). Lo cual pone de manifiesto el papel ambivalente del otro y, en todo caso, su contribución inevitable y necesaria en la constitución de nuestro ser.

I

Hemos expuesto los dos tipos de fenómenos humanos que Sartre interpreta mediante el concepto de alienación y los significados de este término como categoría hermenéutica. Ahora nos toca formular y analizar el tercer punto de nuestra guía: el relativo a la concepción sartreana del hombre.

Tengamos presente que el significado del concepto de alienación y su valor cognoscitivo dependen, en última instancia, de la idea del hombre que se sustente. En efecto, si la alienación —para refe-

rirnos al caso de Sartre— significa expropiación, objetivación, limitación, el sentido de esas determinaciones negativas sólo puede precisarse en relación con una concreta concepción del hombre. Si consideramos, por ejemplo, que el hombre es originalmente un ser social y que nuestra individualidad y singularidad se construyen o edifican a partir de dicho ser, las nociones de expropiación, objetivación y limitación adquieren un determinado sentido. Si, por el contrario, admitimos, con Sartre, que la singularidad es anterior e irreductible al ser social, el sentido de las mismas nociones será otro. En la medida en que la alienación significa en general *devenir otro* de lo que uno es en tanto hombre, la concepción de lo que uno es resulta fundamental. No olvidemos que al hablar de alienación no estamos hablando de un hecho dado evidente, que exige una interpretación, sino, a la inversa, de una interpretación que, por sus supuestos filosóficos, exige un hecho dado y evidente.

Todo eso significa que para entender cabalmente lo que la alienación expropia, objetiva y limita, debemos formular y responder esta pregunta: ¿cuál es el ser del hombre según Sartre?

A esta pregunta, *El ser y la nada* responde: «La libertad es el ser del hombre». Según esa definición, lo que el otro, el prójimo (individual o colectivo) nos expropia, objetiva y limita es nuestra libertad. Pero, ¿qué es la libertad para Sartre?

Una respuesta exhaustiva sobrepasa los límites de este ensayo. Me limitaré, por tanto, a dar algunas indicaciones esenciales, empezando por subrayar lo que la libertad, según el propio Sartre, originalmente no es.

La libertad no es poder hacer cualquier cosa. Tampoco la posibilidad de obtener los fines elegidos. No lo que se entiende usualmente por libertad política o libertad religiosa. Todos esos significados, sin ser inexactos ni superfluos, no revelan el sentido original y profundo de la libertad humana; designan, en todo caso, libertades derivadas. Si la libertad política o de expresión son posibles, si luchamos por ellas o contra ellas, es sobre la base de una libertad constitutiva del ser del hombre que, con Sartre, llamaremos «libertad ontológica». Esta libertad la define Sartre como «autonomía de la elección» y su significado lo expone *El ser y la nada*, entre muchos lugares, en este texto capital:

> Estoy condenado a existir, por siempre, más allá de mi esencia, más allá de los móviles y los motivos de mi acción: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no se puede encontrar a mi libertad otros limites que ella misma o, si se prefiere, que no somos libres de dejar de ser libres.

Tratemos de entender el sentido global de ese enunciado, descomponiéndolo en sus partes:

a) «Estoy condenado a existir, por siempre, más allá de mi esencia». Sartre quiere decir que el hombre no *es algo* determinado, fijo y establecido de una vez (esencia), en función de lo cual viva, es decir, se comporte y actúe de ciertas maneras para realizar determinados fines (existencia). Por el contrario: el hombre carece de esencia, no es nada determinado o programado de antemano y por ello está *condenado* (obligado sin remedio) a tener que elegir lo que va a ser (músico, gobernante, poeta, padre, etc.). Por otra parte, el hombre no llega nunca a ser *alguien o algo* de una manera plena y acabada —como el árbol es árbol y el tigre es tigre—, sino que tiene que esforzarse sin descanso por seguir siéndolo, tiene que seguir proyectando hacia el futuro lo que es, persistir, porque jamás se posee definitivamente. «Existir más allá de mi esencia» significa tener que elegirla, proyectarla, no poseerla jamás en absoluta identidad o, para decirlo con otro enunciado fundamental de Sartre: ser un ente en el que «la existencia precede a la esencia».

b) «más allá de los móviles y los motivos de mi acción». Para que haya acción es preciso que existan móviles y/o motivos y fines. Pero la relación entre móviles-motivos y fines no es causal. En la naturaleza, en lo físico, no hay fines sino efectos; en la naturaleza tiene sentido decir, por ejemplo, «el campo está verde porque llovió», pero no «llovió para que el campo estuviera verde». En el mundo humano, en cambio, la afirmación «soy licenciado *porque* fui bachiller» sólo tiene sentido adecuado si se completa con «fui bachiller *para* ser licenciado». De modo que ser licenciado no se desprende, sin más —como el efecto de una causa—, del antecedente: haber sido bachiller. Entre el antecedente (móviles y motivos) y el consecuente: fines (no efectos), hay un hiato, un salto, una novedad. Por eso la vida de un hombre no se comprende cuando se la reduce a una mera progresión

causal de antecedentes y consecuentes: hay que incluir en ella lo que el hombre pretendió ser, los fines que eligió, sus proyectos, sus éxitos y sus fracasos; hay que comprenderla también por lo que no fue. «Más allá de los móviles y los motivos» significa: independencia y novedad relativa de los fines, relación de los fines, no con causas que los prefijan necesariamente, sino con condiciones, con «situaciones» (según el término sartreano) que únicamente los provocan y delimitan.

c) «estoy condenado a ser libre». Ser libre o afirmar que «la libertad es el ser del hombre» significa «existir más allá de», en donde la preposición *de* no sólo denota, como acabamos de ver, mi esencia o los móviles y motivos de mi acción, sino mucho más: la plenitud compacta de la masa de ser que nos rodea y de la que formo parte. Pero, ¿significa eso que existo en el vacío? ¿Hay que pensar el «más allá» como separación e independencia absolutas de tal masa de ser? No propiamente. Hay que entenderlo en el sentido del *desarraigo*. Decimos de alguien que está desarraigado cuando no ha logrado echar raíces, vincularse, identificarse con el suelo (nacional, cultural, político) que lo sustenta. El desarraigado, desde luego, está referido a ese suelo pero, al mismo tiempo, sustraído de su orden, normas y exigencias. De un modo análogo, el hombre está referido necesariamente al ser que lo rodea y a su propio ser, pero no está, como las cosas naturales, sometido a él. Por eso tiene que elegir lo que va a ser, forjarse su propio programa vital: por eso la libertad significa «autonomía de la elección».

d) «no somos libres de dejar de ser libres». En la medida en que, según Sartre, la libertad expresa nuestra estructura ontológica (lo que caracteriza el ser del hombre), es decir, que «no somos libres de dejar de ser libres» significa que no podemos elegir no estar «más allá» de la esencia, de los móviles y los motivos. Si pudiésemos elegir dejar de ser libres tendríamos la potestad de convertirnos en árbol, piedra o tigre. Entonces dejaríamos de ser hombres e ingresaríamos tranquilamente en la masa del ser, cuya ley es la causalidad y la necesidad. Pero, aparte de eso, la afirmación anterior significa también que cuando creemos estar bajo la coerción de un principio o causa trascendentes y nos sometemos a él, somos nosotros quienes elegimos el sometimiento porque no «se puede encontrar a mi libertad otros límites que ella misma».

La noción sartreana de la libertad, entendida en el sentido del texto analizado, parece a primera vista que nada tiene que ver con las libertades concretas por las cuales luchamos. Eso es comprensible. La noción sartreana no es la usual, pero no lo es precisamente porque intenta aportar el fundamento de esa idea usual. Las libertades que nos interesan y por las cuales luchamos son, por ejemplo, la libertad de pensamiento y expresión, la libertad de enseñanza, la libertad de elegir a nuestros gobernantes. En esas expresiones la preposición *de* equivale a la preposición *para*, de modo que decir libertad de enseñanza o de pensamiento es decir lo mismo que libertad *para* enseñar o pensar. La libertad sólo existe donde pueden inventarse y elegirse fines (incluido el de prohibir la posibilidad de ejercerlos). Pues bien, sólo un ente que está «más allá» del ente en total, un ente en el que «la existencia precede a la esencia», es decir, un ente que no está programado de antemano por la naturaleza o por un Dios, puede y tiene que elegir fines, inventarse un programa de vida, decidir cómo y para qué va a vivir.

Aparte de eso, la noción sartreana de la libertad es el resultado de una muy importante y original interpretación de las dos dimensiones fundamentales que caracterizan al existir humano: el existir consciente y el existir activo. Si Sartre afirma que el hombre es libre y existe como un desarraigado es porque la conciencia y la acción se le manifiestan como desarraigo.

La conciencia, por ejemplo, es siempre, como vio Husserl, referencia intencional y trascendente a un ser distinto de ella. Husserl examinó la conciencia desde un punto de vista gnoseológico, Sartre la examina desde una perspectiva ontológica y la interpreta como *no ser*. Este *no ser* expresa el estar «más allá», o el desarraigo. El dolor que ahora siento, lo siento porque es dolor consciente, pero la condición de que el dolor se manifieste, lo sufra, es que la conciencia no sea el dolor. Así, la conciencia es la condición de posibilidad de la aparición y manifestación de todo ente, pero en la medida en que *no es* ningún ente, es decir, en que está «más allá» del ente bajo la forma del desarraigo: referida y, al mismo tiempo, sustraída. La conciencia testimonia la «libertad ontológica».

Por lo que respecta a la acción, Sartre establece como premisa que todo acto implica en su base una intención consciente. Es lo que

la diferencia de un simple movimiento. «El fumador inhábil —dice Sartre— que por descuido ha hecho explotar un polvorín, no ha actuado». En segundo término, toda acción está constituida por tres elementos esenciales: un motivo o un móvil, una elección y un fin.

Desde un punto de vista crítico, la concepción sartreana de la acción se opone tanto al determinismo como al finalismo. Estas dos posiciones filosóficas coinciden, no obstante sus distancias, en el hecho de que consideran que los motivos y los móviles, lo mismo que los fines, son anteriores a la elección y actúan como causas eficientes o finales. Así, el hombre actúa o «empujado» por una serie de factores que no dependen de él, o «atraído» por fines que su naturaleza o Dios han establecido de antemano.

Para Sartre no existen ni motivos, ni móviles, ni fines preexistentes a la elección que lleva a cabo el sujeto. Existen, eso sí, condiciones fácticas que «sitúan» la elección, pero esas condiciones no se convierten en móviles o motivos concretos sino por referencia a la elección de ciertos fines. Así, por ejemplo, la situación vital del obrero, como condición objetiva, se convertirá en motivo de rebeldía para quien haya elegido como fin un proyecto revolucionario; para otro que ha elegido un ideal de vida cristiana, la misma situación puede ser motivo de resignación o de santidad.

En la medida en que, por un lado, el hombre elige fines y el fin representa algo que todavía no es y, por otro lado, no está determinado por la situación, como un efecto por su causa, Sartre puede afirmar que el fundamento primero de la acción es la libertad. Existe acción, y no mero movimiento, porque el hombre está sustraído del orden de las causas y el mecanismo universal de la naturaleza, porque actúa por referencia al ser, pero bajo la forma original de un estar «más allá» de él. La libertad, puede afirmar Sartre, significa «autonomía de la elección».

Ahora bien, si no hay móviles ni motivos anteriores a la elección de un fin, si el hombre elige autónomamente, como espontaneidad pura, ¿cómo entender la sinuosa, pero indudable coherencia y continuidad de los actos de una vida, la persistencia de fines e ideales, las líneas de conducta permanente, de actitudes constantes? ¿Cómo justificar, sobre todo, la formación de lo que llamamos personalidad o carácter?

Esas preguntas nos llevan al punto crítico de la concepción sartreana del hombre y su libertad. Porque Sartre, para poder dar respuesta a las preguntas anteriores, elabora la idea de un «psicoanálisis existencial» e introduce las nociones de «elección original» o «proyecto original», que no son más que una réplica de la idea metafísica kantiana de la «causalidad por la libertad» y, como tales, un postulado, no sólo indemostrable, sino también incomprensible.

No deja de ser curioso que la concepción sartreana del hombre, cuyo lema metodológico es atenerse a los fenómenos, a lo que se muestra, y cuyo paradigma antropológico es el rechazo de todo principio trascendente, termine en una versión del kantismo y postule una especie de *primer motor*. En efecto, la idea de «la causalidad por la libertad», que Kant introduce en su ética para poder fundamentar la idea del deber, denota la facultad del hombre, como miembro del «mundo inteligible», de ocasionar una acción sin causas antecedentes. En el mismo sentido, la noción sartreana de «proyecto o elección original» se nos presenta como la potestad que tiene el hombre —no por cierto como un don, sino como una condena— de elegirse a sí mismo *ex nihilo,* de inventarse un proyecto de vida al margen de las causas. Este proyecto de vida original, que cada quien se da espontáneamente y que es irrepetible e incompartible, preside como un punto de referencia permanente la continuidad y relativa coherencia de nuestros actos, el sentido global de una vida. Sartre ha intentado ponerlo en práctica en sus biografías de Genet, Baudelaire y Flaubert.

No podemos ocuparnos aquí de los insolubles problemas teóricos que encierra la idea de «elección original». Ahora, nos interesa preguntar: en la medida en que el ser del hombre es la libertad, entendida ontológicamente, ¿qué ocurre con el concepto de alienación?

III

Con esta pregunta abordamos el último punto de nuestra guía: la mostración de que entre la concepción sartreana del hombre y su idea de la alienación existe una contradicción teórica insalvable.

En efecto, si el ser del hombre es la libertad, entendida como «potestad» de elegirse a sí mismo, y si esta elección no es determina-

ble por ninguna causa; si estoy condenado a ser libre sin que nada muerda en mi libertad, sin que pueda encontrársele «otros límites que ella misma»: ¿cómo entender que la mirada y las significaciones que provienen del otro expropien, cosifiquen, limiten mi ser?

Sólo hay un modo de entenderlo: afirmando que elijo asumir como propias las significaciones alienantes del otro. Pero resulta claro que, según este mismo principio, puedo elegir también no dejarme alienar; lo cual nos lleva al siguiente problema: o mi elección es gratuita o hay motivos y móviles anteriores a mi elección.

En la base de esa cuestión subyace lo problemático del existencialismo sartreano. Sartre elabora, en *El ser y la nada,* una concepción del hombre, de corte metafísico, en la que la libertad individual es afirmada como anterior e irreductible a su ser social. Esto significa que el enfrentamiento alienante de las conciencias, directo e inmediato a través de la mirada, indirecto y mediato por interposición de las significaciones objetivas que pueblan nuestro mundo, es, en cierto modo, un enfrentamiento monádico: tiene que resolverse a partir del supuesto de unas libertades individuales impenetrables. Así, soy permanentemente un «ser para otro», pero en la medida en que constituyo al prójimo como otro; el otro me expropia, objetiva y limita mi ser en la medida en que yo lo constituyo como agente de tal expropiación, etc.

La realidad es que las cosas no ocurren así. Cuando el otro me mira, ambos estamos ya previamente vinculados en tanto seres sociales, es decir, en tanto seres que han asumido la vigencia y el valor de determinadas significaciones objetivas y se autocomprenden a través de ellas. Nuestras libertades individuales son ya libertades interrelacionadas y comprometidas. Por ejemplo, ambos compartimos el criterio de que los celos son una cierta cualidad negativa del ser masculino. Sólo a partir de esa coincidencia tiene sentido afirmar que la mirada del otro me aliena, en el sentido de que me descubre y me fija como alguien que yo no quisiera o no debería ser. Si, por el contrario, ambos asumimos que los celos son un reforzador del género y tienen, por tanto, un significado positivo, la mirada del otro reforzaría mi personalidad en vez de alienarla. El otro, en suma, me mira como mirada social, es decir, como transmisora de significaciones objetivas que yo entiendo, adivino, comparto o rechazo. No es, por tanto, mi «libertad ontológica» la que me condena a elegir alguna de tales significaciones,

sino mi personalidad social, configurada previamente por ellas, la que elige por mí. Sostener lo primero significa afirmar que el otro me aliena y que soy yo quien elige autoalienarse. Ésa es la contradicción.

EL TERCERMUNDISMO DE CARLOS RANGEL*

Creo que lo más discutible del libro de Carlos Rangel no es su interpretación del tercermundismo como una ideología, que a mí me parece importante, sino su aceptación teórica del economicismo antimarxista.

En efecto, Marx dice: la vigencia de la economía de mercado y de la propiedad privada es la fuente de todos los males. Rangel afirma: la vigencia de la economía de mercado y de la propiedad privada es la fuente de todos los bienes. Ahora bien, el economicismo sigue siendo un esquema aunque se invierta su valor y su postulación (por las razones que sean) genera inevitablemente, en todos los casos, la pobreza, las limitaciones y la arbitrariedad características del pensamiento esquemático. La afirmación de Marx de que la ética kantiana es el reflejo de la situación económica de la burguesía alemana es tan vacía como la idea de Schumpeter de que «el modelo económico es la matriz de la lógica».

Las consecuencias negativas para el conocimiento histórico del empleo de esquemas abstractos fueron señaladas por Sartre, precisamente con relación al marxismo, en *Cuestión de método*. Entre dichas consecuencias pueden mencionarse las siguientes: disolución de lo singular concreto en lo universal abstracto, sustitución de la comprensión por la catalogación, pseudoexplicación mecanicista, reduccionismo, etc. Pero aparte de estas consecuencias teóricas, establecidas por Sartre, no son menos importantes las que derivan del hecho de que todo pensamiento esquemático es, por necesidad, seleccionador interesado de ejemplos, agente voluntario de omisiones, terrorista del todo o nada y, por añadidura, transmisor de un estilo mental inflexible y dogmático. Basta echar una ojeada superficial al libro de Rangel

---

* «Papel Literario» de *El Nacional*, Caracas, 27 de febrero de 1983.

para que el lector vea surgir con toda claridad estas deficiencias anotadas. Citemos, para demostrarlo, algunos textos:

> Los anticapitalistas no son únicamente los comunistas, o únicamente los marxistas, o únicamente los socialistas (aunque obviamente todos estos grupos, cada uno de los cuales engloba al precedente, tienen un prejuicio inveterado contra la civilización capitalista) sino que en general, y por las mismas razones básicas que han hecho la fortuna de las ideologías sociales (razones que son mucho más complejas y profundas de lo que propone el marxismo), incluyen a todos los insatisfechos, a todos los frustrados, a todos los desorientados, a todos los desafortunados, a todos los irracionales. Incluye también el anticapitalismo a quienes (como algunos cristianos) no siendo exactamente irracionales, temen sin embargo las implicaciones racionalistas y secularizadoras del capitalismo. Y también a todos quienes por cualquier causa rechazan o temen las consecuencias del desarrollo científico y tecnológico, del industrialismo y del crecimiento de las ciudades (p. 74).

> Quiero decir que no es descartable la desconsoladora hipótesis de que en nuestra época sólo el fanatismo marxista-leninista pueda dar a los aspirantes a conductores de pueblos la energía, pero además la intolerancia y la crueldad necesarias para adoctrinar y coaccionar a la población con la ferocidad requerida por ciertas situaciones. Ésta ha sido, de hecho, la más clara contribución del socialismo a los asuntos humanos (p. 24).

> El capitalismo no sólo ha causado una prodigiosa revolución económica, sino además, otra igualmente importante en la sensibilidad. De esta segunda revolución uno de los productos más significativos ha sido el socialismo. Esto lo sabía perfectamente Marx, y lo dice abundantemente, a pesar de su prejuicio emotivo contra la civilización capitalista. Lo que no pudo ver Marx, cegado por este prejuicio, y lo que persisten en no admitir los socialistas actuales, a pesar de existir ahora sobradas pruebas de ello, es que los ideales libertarios y humanitarios

> del socialismo no sólo son creaciones de la civilización capitalista, sino además proyecciones utópicas de virtudes y prácticas sin duda imperfectas, pero ligadas indisolublemente a la organización capitalista de la sociedad, e incompatibles con el socialismo (p. 164).

Ninguno de estos textos resiste la más ligera crítica teórica o histórica. Nótese, en primer lugar, que el capitalismo se convierte, como en el marxismo, en un universal abstracto englobante de todo. Cualquier cosa es un producto del capitalismo y, «en última instancia», de la economía de mercado y de la propiedad privada. Obsérvese, por otra parte, la intransigente tipología anticapitalista que nos propone Rangel. Es anticapitalista, por definición, todo el perraje: los prejuiciados, los desventurados, los temerosos, los irracionales, los nostálgicos. Para Rangel, además, «la más clara contribución del socialismo a los asuntos humanos» han sido la intolerancia, la coacción, la crueldad, la ferocidad. No se dice una palabra, por supuesto, de la intolerancia, la crueldad, etc., del capitalismo en los siglos XVIII y XIX. Por el contrario, se afirma que los ideales humanitarios y libertarios (que un día redujeron la jornada de trabajo, organizaron a los obreros, defendieron sus derechos), lejos de ser contribuciones del socialismo, de las luchas proletarias y de sus ideólogos, son creaciones del capitalismo. Se aduce para ello la idea de que el socialismo es la «manifestación más notable» de la nueva «revolución de la sensibilidad» causada por el capitalismo (pp. 53 y 164), aunque posteriormente se diga que el socialismo es «una nostalgia reaccionaria» (p. 249) y el marxismo «una mitología» (p. 256). Por último, se omite deliberadamente (pues Rangel es inteligente) que el pensamiento de Marx es dialéctico, con lo cual se distorsiona completamente su idea de la relación entre capitalismo y socialismo. En vez de utilizar los conceptos de negociación o de contradicción, se recurre al expediente de los prejuicios emocionales.

Son estas extravagancias del pensamiento esquemático, acumuladas a lo largo del libro y destinadas a una exaltación desmesurada del capitalismo (véase el parágrafo titulado «El colonialismo, un mal negocio») las que hacen que *El tercermundismo*, no obstante el interés de su tesis central, pertenezca sin remedio al género inferior de la apologética y la dogmática.

MARX Y ORTEGA*

El centenario de la muerte de Marx, en este presente crítico, invita a preguntar por la vigencia cultural de la filosofía marxista. Pero, ¿cómo se mide la vigencia cultural de un pensamiento? Quisiera explorar estas cuestiones a partir de la distinción que hace Ortega entre ideas y creencias. Un pensamiento sólo se valora desde otro.

A primera vista, la confrontación de Marx con Ortega parece improcedente. Marx muere el mismo año en que nace Ortega. No cabe, desde luego, imaginar dos estilos de vida más dispares. Marx abrazó la causa de las masas proletarias, Ortega se creyó un exponente de las minorías selectas. No menos diferentes son también los objetivos de sus pensamientos. Sin embargo, hay una preocupación y una convicción que ambos comparten. Los dos fueron filósofos de la historia, interesados en descifrar la crisis del mundo moderno, y ambos sostienen que la cultura descansa en factores extraintelectuales: en intereses de clase, según Marx, en creencias según Ortega.

Ortega fija su doctrina sobre la diferencia entre ideas y creencias en el ensayo de 1936, «Ideas y creencias». Antes la había utilizado en su curso universitario «En torno a Galileo» y en el ensayo biográfico «Pidiendo un Goethe desde dentro», uno de sus mejores escritos. La precisión posterior deja abiertos muchos interrogantes que Ortega no atinó a responder, pero la doctrina posee suficiente consistencia teórica para la meta que aquí perseguimos.

Recordemos que las ideas, según Ortega, son opiniones, pensamientos con los cuales ejercemos nuestra capacidad intelectiva. Estas ideas son herramientas, útiles que nos sirven para interpretar la realidad, para comunicarnos, para entendernos. El rasgo peculiar

---

* *Circa* 1983.

de estas ideas-herramientas es que poseen una cierta realidad objetiva: se encuentran en los libros, las aprendemos, se intercambian, se combinan, se anulan. Los conjuntos, más o menos orgánicos, de ideas de una época histórica definen su cultura y hacen posible su reconocimiento e interpretación. Nuestra cultura, por ejemplo, se caracteriza por el papel fundamental que en ella desempeñan las ideas científicas.

Pero Ortega distingue, además de estas ideas-herramientas que llama «ideas-ocurrencias» (porque se nos ocurren, las fabricamos), otro estrato mucho más profundo, mucho menos visible, de ideas que denomina «ideas-creencias», «convicciones radicales» o «ideas vivas». ¿Qué son estas ideas? Ortega responde: «no son ideas que tenemos, sino ideas que somos», «no son ideas con las que hacemos algo, sino que estamos simplemente en ellas»; con estas ideas «vivimos, nos movemos, somos».

Un par de ejemplos aclararán estas expresiones. Alguien puede admitir la idea de la Santísima Trinidad, pero es evidente que la condición indispensable para ello es que sea creyente. Ahora bien, «ser creyente» no es una idea que se tiene, sino una creencia que se es y que por serla funciona en nosotros atemática e inobjetivamente. Otro ejemplo: puedo pensarme como un «yo puro», como una «mónada» o como un «compuesto de materia y forma», pero es igualmente cierto que no me siento ser nunca estas ideas filosóficas. Lo que me siento ser (la forma como me autocomprendo regularmente) son ciertas convicciones radicales que atañen sin mediación a los modos de estar conmigo mismo en el mundo, en relación con los otros, en suma: a mi manera peculiar de ejecutar o realizar mi proyecto de vida.

La distinción de ideas y creencias le sirve a Ortega para forjar una interpretación vitalista-existencial de la cultura. Una cultura, por debajo de las ideas-herramientas que emplea, se sostiene en un repertorio de convicciones radicales o creencias con las que los hombres de una época viven, son, realizan su quehacer. Una cultura declina y muere cuando este repertorio de creencias deja de funcionar, es decir, cuando los hombres ya no viven en ellas. Sobreviene entonces una época de crisis que se caracteriza por una proliferación desmesurada de ideas contrapuestas sin ninguna convicción radical que las sustente. Por eso en las crisis los hombres andan desorientados, sin saber qué hacer, sin tener un programa vital definido. Cuando éste irrumpe

y se afianza de nuevo, vuelven a aparecer nuevas ideas-herramientas y, por debajo de ellas, otro repertorio de convicciones radicales que dará vida y sentido a la nueva cultura insurgente.

Pues bien, en la medida en que el pensamiento de Marx constituye uno de los componentes fundamentales de nuestra cultura, tiene sentido preguntar qué es lo que de este pensamiento funciona, hoy, para nosotros, como idea y como creencia. Y ya se sobreentiende que «ser marxista» no significa meramente usar y compartir ciertas ideas-herramientas de la obra de Marx o adherir intelectualmente a cualquiera de sus interpretaciones, sino vivir en el repertorio de creencias que aquel pensamiento y aquella obra engendraron en el corazón del hombre moderno.

Una ilustración de lo que acabo de decir la proporciona la idea marxista de explotación, la idea o pensamiento de que el capitalismo nos explota. Marx hace ver en *El capital* frente a otras explicaciones anteriores (*La ideología alemana*, San Max II) que la explotación es un componente esencial y necesario de la economía capitalista. Pero esta idea, en los términos estrictos de *El capital*, es muy problemática. Su acepción exige que admitamos las ideas de «valor-trabajo» y «plusvalía» que no son precisamente cartesianas. No sólo eso. Estas dos ideas han sido refutadas sistemáticamente por los mejores economistas contemporáneos. Desde Menge y Bühm-Bawerk, hasta Schumpeter y Von Hayek se afirma que la idea de «valor-trabajo» es una idea metafísica y que el concepto de «plusvalía» es económicamente superfluo porque no es operacional, no es mensurable. Aparte de esto, las condiciones objetivas del trabajo en los países desarrollados no son las que existían en las fábricas inglesas o flamencas hacia 1840. La idea de explotación parece haber perdido también su inmediata evidencia empírica.

Pues bien, esta idea de explotación tan enredada desde el punto de vista teórico, tan poco evidente por el lado empírico, sigue siendo hoy, para millones de hombres, uno de los criterios que definen sus actitudes básicas frente al capitalismo. No se trata, por tanto, de una actitud meramente intelectiva, la cual según lo expuesto debería expresar duda y escepticismo, sino de una actitud vital con la que se autocomprenden y reafirman como hombres, es decir, han escogido proyectar sus vidas. Justamente porque se trata de una actitud que forma parte de sus proyectos de vida, la idea de explotación no funciona

para ellos como una idea-herramienta (como una teoría), sino como una creencia en el sentido existencialista de Ortega. Abjurar de ella no significa desprenderse de algo que tenemos, sino de algo que somos; equivale a un desgarramiento interior y hasta a un suicidio. De aquí esas fidelidades, aparentemente incomprensibles, al marxismo, que a veces se atribuyen superficialmente a resentimiento o a ignorancia.

El ejemplo de la explotación, meramente indicado, debería analizarse más a fondo; tendría además que ampliarse a otras ideas de Marx (a la alienación, etc.) hasta lograr un inventario más o menos jerarquizado de las creencias básicas del marxismo. Son estas creencias las que explican y miden la vigencia cultural del pensamiento de Marx. Pero, subrayemos de inmediato que esto no ocurre porque dicho pensamiento sea problemático —como si la creencia fuese meramente el sucedáneo irracional de la ciencia—. No se trata de esto. Se trata, a la inversa, de que la ciencia, como construcción del intelecto, no constituye nunca por sí misma un ingrediente vital de la cultura de una época. Es preciso para ello que la ciencia sea sostenida por un repertorio de creencias que diseñen un programa de vida, es decir, una motivación para vivir. Lo importante es que estos proyectos nunca son científicos. El hombre actual, como el moderno, vive con la ciencia, pero no de la ciencia. Cuando Descartes vaticina que el hombre, a través de la razón científica, será «dueño y poseedor de la naturaleza» está expresando una de las creencias básicas de nuestra cultura, la creencia en la ciencia, pero el vaticinio orgulloso de Descartes, eso de que el hombre deba ser «dueño y poseedor de la naturaleza» no es ningún teorema científico, nada que sea deducible de la física o la geometría.

Si se comprende bien este hecho, se entenderá también por qué la última y definitiva preocupación filosófica de Ortega fue aclararse si el surgimiento de las creencia, su hegemonía, declive y sucesión —como fenómenos del intracuerpo de la historia— son episodios contingentes o, por el contrario, manifestaciones necesarias de un *logos* interno, de una razón que los explica y justifica. Es el tema de la «razón vital».

EL TIEMPO DE NUESTRO TIEMPO*

Hay, en primer lugar, un tiempo cósmico, repetitivo y circular. Ruedan incansables los astros en sus celestes órbitas, nacen y mueren plantas y animales, nacemos y morimos nosotros, los mortales. Nietzsche, el autor de la idea del «eterno retorno», dice en el *Zarathustra*: «todo va, todo vuelve; eternamente gira la rueda del ser».

Hay un segundo tiempo existencial, más humano: el tiempo irreversible del calendario y el reloj, el tiempo del instante que pasa, del día que no volverá, del pedazo de ayer convertido en espectro, en pálido recuerdo. Es el tiempo del *carpe diem* latino, el tiempo que nos recuerda que hay que apurar la copa de la vida, beberla hasta el fondo, porque no somos más que un efímero sueño que despierta en la muerte.

Por último, hay un tercer tiempo social, hecho de plazos y de vencimientos; un tiempo público, cotidiano y anónimo, que programa la sucesión de nuestras vidas desde el momento mismo de nacer: primero la escuela, después el bachillerato, luego la universidad; primero el noviazgo, después la boda, más tarde (cómo no) el divorcio; primero esto, después aquello, para ser tal tienes primero que ser cual, haz esto y luego lo otro...

Estos tres modos del tiempo nos atañen de distinta manera. Participamos del tiempo cósmico en la medida en que formamos parte del universo y estamos sujetos a su ignoto principio (seguramente perverso). Sufrimos el tiempo irreversible porque somos la única especie que conoce y anticipa su muerte. Sin duda, estos dos modos del tiempo nos afectan involuntariamente, nos han sido impuestos, debemos

* *La Mañana*, Lérida, 7 de marzo de 1983.

asumirlos. El tiempo social, en cambio, lo inventamos nosotros. Es el hombre quien programa las secuencias de su vida colectiva, el que fija los plazos y vencimientos a sus acciones, el que establece el orden y la duración de las figuras, de los personajes que va siendo. El tiempo social es tiempo cultural, es creación nuestra; por eso nos falta o nos sobra, se estira o se encoge, se acelera o atrasa.

Preguntemos: ¿cómo es el tiempo social de nuestro tiempo? ¿En qué medida es realmente nuestro?

Oímos hablar, hoy, a todas horas, de que no hay tiempo para nada, de que falta tiempo. Esto es tan cierto que toda nuestra cultura tecnológica va dirigida obsesivamente a «ganar tiempo». El avión supersónico, el ferrocarril japonés, la olla a presión, el tejido inarrugable, el viaje programado, la máquina que enseña inglés en quince días..., todo lo que hoy se construye, planifica o inventa, tiene un mismo objetivo: «ganar tiempo». Pero, ganar tiempo, ¿para qué? ¿Para qué demonios necesitamos ganar tiempo?

Recuerdo ahora los lejanos y dorados días de mi niñez, en Algerri, en el huerto familiar —el más pequeño del mundo—, viendo trabajar tranquila, pausadamente a mi abuelo. Lo recuerdo también al filo de la noche, junto a la puerta, sentado en el banco de piedra, pensando, recordando sin prisas los sencillos percances del día. Mi abuelo fue pobrísimo, careció de casi todo; de casi todo menos de una cosa: de tiempo.

EXISTENCIALISTAS, HIPPIES Y PASOTAS*

El «pasotismo» español es una forma residual y decadente del movimiento *hippie.* Este movimiento resultó incomparable, en trascendencia y repercusiones sociales, con el que se gestó inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial y que se conoce como movimiento existencialista. Tuvo también otra dimensión ideológica.

El movimiento juvenil existencialista fue, ante todo, un fenómeno de proporciones urbanas. Se inició en París y se propagó por algunas ciudades de Occidente. Encontró su alimento ideológico en la filosofía sartreana y en la generación de los poetas malditos. Fue, por tanto, un movimiento juvenil intelectualoide, inicialmente envejecido.

Sartre había desarrollado —primero en *La náusea*, después en *El ser y la nada*— una crítica implacable a la sociedad burguesa. Para Sartre, el mundo burgués es la expresión de la mediocridad vital, de la existencia limitada a rellenar un fichero previamente elaborado por la sociedad. Ser buen padre, buen esposo, pagar los impuestos, tener hijos, amar a la patria son, entre otros, los requisitos exigidos para alcanzar una vida respetable y una muerte digna. Lo demás se reduce a una dicha mostrenca, gris, dominical, a una existencia resignada, monótona, sin ilusión y sin futuro.

La crítica exagerada de Sartre, más que un propósito político y social, tenía una dimensión existencial y ésta caracterizó también al movimiento que inspiró. Sartre vio en el burgués al hombre que camufla su propia libertad, una libertad que él había entendido, metafísicamente, como liberación o desarraigo de los grandes principios trascendentes. Propugnó un humanismo ateo, radical, cuya misión era

* *El Nacional,* Caracas, 4 de abril de 1984, p. A-4.

despertar en el hombre la conciencia lúcida de que la vida es una aventura estrictamente individual, sin puntos de apoyo eternos y arquetípicos. ¡Inventa, no te dejes atrapar, quema el fichero!, fueron las consignas prácticas de este humanismo antiburgués. Una juventud intelectual y bohemia, salida de la guerra, las puso en práctica en los cafés y las *caves* de Montparnasse, entre canciones de Juliette Greco y emanaciones alcohólicas. En el fondo, se trataba de una liberación filosófica, mental, que no ofrecía alternativas vitales auténticas, que no pasó de ser imaginaria y que se extinguió sin pena ni gloria y sin dejar huellas.

El movimiento *hippie* fue otra cosa. Para empezar, fue un movimiento mucho más espontáneo y juvenil que, a diferencia del existencialista, tuvo una dimensión rural. Los jóvenes de las ciudades se enfrentaron al sistema capitalista, a sus valores mercantiles, con una vuelta a la naturaleza y a ciertas formas económicas precapitalistas. No sólo se inspiraron en Rousseau, sino también en la utopía de Fourier, cuya idea del «falansterio» trataron de poner en práctica. La ancha geografía norteamericana se llenó de comunas juveniles que intentaron utopías ya rechazadas por Marx. La abolición de la monogamia, del derecho de paternidad, la vuelta al trabajo artesanal y a una economía doméstica, medieval, fueron algunas de las formas sociales subversivas que opusieron a la economía insaciable y voraz del capital. La droga, por lo demás, suministró el entusiasmo o el sosiego que esta vuelta a la naturaleza fingida, artificial, no proporcionaba. Cuando las comunas se disolvieron, cuando los altos jóvenes melenudos y sus parejas —lánguidas, flacas, melancólicas, chupadas— regresaron a las ciudades, el sistema había vencido, pero no del todo. El ejemplo había prendido en la juventud de Occidente. El *hippie* se convirtió en símbolo de una independencia y rebeldía contra el mundo administrado por los adultos. Su protesta antisistema había conquistado para la juventud un espacio vital, un mundo propio, ya que no era una concesión sino un privilegio. En cierta forma, la sociedad burguesa había claudicado.

Los ideales del movimiento *hippie* hace tiempo que han desaparecido. Lo que hoy se designa en España como «pasotismo» es un *ghetto* inofensivo y mediocre que vive de antiguos gestos y de simulacros. El término «pasota» designó, en su origen, «el que se pasa de

droga», «el pasado». Luego adquirió una connotación derivada, de tipo ideológico, y denotó «el que pasa de todo», el que vive indiferente y al margen de la sociedad capitalista. Ciertamente, la sociedad capitalista merece más que indiferencia; la triste realidad, sin embargo, es que este significado del término «pasota» no expresa casi nunca una voluntad conscientemente asumida, sino la consecuencia clínica, patológica, de una adicción ya incontrolada. Por lo demás, en el «pasotismo», como en todo, conviven el «pasota» rico y el «pasota» pobre. Aunque ambos se junten en el tráfico del «chocolate», en el *business*, en la «quemada», llevan existencias separadas. El «pasota» pobre es una réplica del *clochard* más el ácido. El otro es un individuo semiincorporado que vive de su padre y que terminará dirigiendo los negocios familiares. Ni el uno ni el otro han sido capaces de generar la más mínima expresión ideológica, política o cultural. Huérfano de ideas, carente de símbolos, el «pasota» pasa de todo, no por nihilista o revolucionario, sino por enfermo. Lo otro, lo que dicen que es, lo que aparenta representar, es un invento literario de las efímeras crónicas de Francisco Umbral, de la alcahuetería intelectual, del izquierdismo de salón.

¡*Caves* de Montparnasse, comunas de las soleadas praderas, náufragos de las plazas españolas!: el comienzo y el fin de cuarenta años de rebelión juvenil contra el sistema. ¿Una victoria?, ¿una derrota? Yo diría que ambas cosas. Por un lado, el movimiento *hippie* creó una nueva estética sorprendente, logró un margen desconocido de tolerancia para la juventud, socavó las bases de la moral tradicional, rejuveneció el mundo gris de la burguesía, y éstos son aspectos victoriosos de su protesta. Por otro lado, sin embargo, apenas conmovió las verdaderas bases del sistema. El capitalismo tiene la piel fina y el estómago duro. Tritura y asimila lo que le echen, lo vuelve papilla, lo convierte en su propia grasa, en dinero. El capitalismo consintió el mundo propio que los *hippies* habían conquistado para la juventud, pero lo convirtió enseguida en un nuevo y lucrativo mercado. El mismo joven que hoy exhibe y practica el orgullo de ser joven, la actitud de quien no quiere ser una copia marginal, un sujeto pasivo y dominado por el adulto es, como todos, un sujeto pasivo y dominado por la sociedad de consumo. Y esto, desde luego, es una derrota.

EL MARXISMO DE REPUESTO*

Mi amigo Nuño, en un reciente artículo publicado en este periódico (3-2-85), esboza una critica del psicoanálisis y el marxismo bajo el supuesto de que ambos «comulgan con los mismos principios operacionales».

Algunas de las cosas que Nuño dice, por ejemplo, que el marxismo reduce la realidad a «un lenguaje secreto»; que Marx cree que «el mundo o el hombre encierran un arcano»; que, según Arendt, es «el último de los cabalistas judíos», etc., no merecen de mi parte ningún comentario. Las considero apreciaciones demasiado frívolas, algo así como una versión, a lo Ray Conniff, de la Primera Sinfonía de Mahler.

Otros juicios son más serios, aunque también muy discutibles. Nuño da por sentado que el marxismo «no acepta el mundo como un conjunto de hechos». Valora, contra Marx, «la inmediatez de lo dado», es decir, valora una contradicción. Prefiere, contra el psicoanálisis, las neuronas al inconsciente, pero no toma en cuenta el hecho de que fueron precisamente las neuronas de Marx y Freud las responsables de sus «absurdas» teorías, lo que significa vitalismo o que la verdad es lo de menos.

Tan sólo un punto del artículo me parece que tiene un verdadero interés: el que critica el carácter «omniexplicativo» del psicoanálisis y el marxismo, una falta que, de acuerdo con Popper, los descalifica como teorías científicas.

Nuño escribe:

> El sicoanálisis puede explicar todo: lo mismo por qué se hace un gesto que por qué deja de hacerse. Por qué una persona

* *El Nacional,* Caracas, 8 de febrero de 1985, p. A-6.

> es tímida unas veces y agresiva otras; por qué se hace el amor, en vez de hacer la guerra, o por qué se pelea en vez de hacer el amor.
>
> Lo mismo sucede con el marxismo: explica igualmente el éxito o el fracaso de una huelga; el aumento de la delincuencia o su momentánea disminución; el plan Marshall de recuperación europea o la crisis de 1929; el stalinismo y sus crímenes o su denuncia por Jruschov.

Me pregunto: ¿por qué el psicoanálisis y el marxismo no deberían explicar este conjunto de hechos? ¿Cuál es la falta teórica que cometen al hacerlo? A fin de cuentas, ¿no somos seres inconstantes, variables, históricos?

La respuesta de Nuño a estas preguntas se encuentra unas líneas después de los ejemplos mencionados:

> Eso es lo malo con las teorías que explican igualmente A y no-A, lo positivo y lo negativo, una afirmación y una negación. Lo de menos es la contradicción que ello entraña, sino la inanidad creada: a fuerza de explicar todo, nada se explica. Para que una teoría sea científica sólo tiene que explicar algo determinado y aislado, no una totalidad.

Esta conclusión, vista a la luz de los ejemplos anteriores, me parece tan absurda, exhibe un tal desconocimiento del marxismo, que mi consideración intelectual por Nuño me inclina gustosamente a interpretarla como un simple desliz.

En efecto, ¿dónde sostiene Marx que el éxito o el fracaso de una huelga, el aumento o la disminución de la delincuencia equivalen a A y no-A, a lo positivo y lo negativo, a una afirmación y una negación? ¡Qué demonios significa eso!

Nuño se burlaba hace poco de las «ruedas del molino dialéctico». Me parece bien, es su derecho, pero no exageremos: no convirtamos unas ruedas, más o menos redondas, en ruedas definitivamente cuadradas. Así no hay molino que funcione.

PUNTO FINAL A JUAN NUÑO*

Juan Nuño tiene un garrote. Cada mañana, al despertarse, coge su garrote y la emprende a garrotazos contra alguien. Ése es su sentido del humor. Una semana golpea a los que tienen perros, a los antropólogos, a los republicanos españoles, a los que visitan el metro. En la siguiente, sus víctimas serán los que no tienen perros, los que no son antropólogos o republicanos o no visitan el metro. Da lo mismo. Lo importante es poder representar su papel de inútil terrorista.

Hace unos días, la víctima fui yo. ¿Por qué? Sencillamente, porque quise puntualizar:

1. que algunas de las cosas que Nuño repite sobre Marx —díganlas Popper, Arendt o quien sea— son banales;
2. que sus ejemplos sobre el carácter «omniexplicativo» del psicoanálisis y el marxismo no son pertinentes;
3. que tales ejemplos, dispuestos por Nuño en forma de oposiciones (huelga que triunfa-huelga que fracasa, aumento-disminución de la delincuencia, crímenes de Stalin-denuncia de Jruschov) no corresponden a lo que Marx entiende por A y no-A, afirmación y negación, positivo y negativo.

Eso fue todo lo que dije y, desde luego, lo ratifico, porque Nuño pretende ignorarlo. Por supuesto, nada me costaría devolverle su andanada de insultos. Aunque más divertido sería, tras su continuo parloteo sobre ciencia y matemáticas, relatividad y teoría cuántica, ponerlo a resolver un sencillo problema de álgebra. ¡Ahí quisiera verlo!

En mi breve nota no me referí, por sabidas, a «las rancias tesis de Popper» que Nuño, tan documentado, sigue utilizando. Tampoco defendí el marxismo. Objeté simplemente, en una forma cordial y mesurada,

* *El Nacional,* Caracas, 16 de febrero de 1985, p. A-6.

la pésima argumentación del sabelotodo. Por cierto, a pesar del gran garrote, debo hacerle una última y elemental aclaración: el problema del marxismo, ilustrado ignorante, no es que «explica absolutamente todo», que «explica la totalidad» (eso se lo dejamos a Dios), sino que Marx sostiene que los fenómenos histórico-sociales forman «un todo», una «totalidad». Eso, que es algo muy distinto, constituye el quid de la cuestión; es lo que hay que pensar y volver a pensar, cuantas veces haga falta; en la provincia o en la capital (Ortega), con la ayuda de Popper o solitos. ¿Sabes por qué? ¡Qué vas a saber!: porque la idea de que los fenómenos sociales son fenómenos aislados —que según tu opinión correspondería a un enfoque científico— es tan enredada como la que indudablemente desconoce.

Es todo. Sigue diciendo y diciéndome lo que gustes. Por nada del mundo volveré a interrumpir tu lunática agresividad. Sólo repetiré lo de Machado: «¡Camorrista, boxeador: zúrratelas con el viento!».

MARÍAS, ORTEGA Y LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA*

Julián Marías, en un reciente artículo («Papel Literario», 23-6-85), se ha referido al futuro de la filosofía de Ortega.

Considera, en primer lugar, que, si bien en los últimos años ha disminuido notoriamente la hostilidad hacia el pensador español, falta todavía mucho para que su filosofía se estudie y se valore como es debido. Dice Marías: «Se cuentan con los dedos —quizá de una mano— las personas que poseen de verdad la filosofía pública y notoria de Ortega. Y la razón es que muy pocos han hecho el esfuerzo que un pensamiento filosófico requiere para su comprensión y asimilación». En otra parte afirma: «Casi todo sobre lo que él (Ortega) se lee es perfectamente inútil, cuando no desorientador».

En segundo lugar, Marías sostiene que el futuro de Ortega depende también, en otro plano mucho más esencial, de que se reconozca y admita que su pensamiento brinda «la primera interpretación filosófica española del mundo» y que «cualquiera relación hispánica con la filosofía, si es real, supone a Ortega. Si no lo incluye, forzosamente es ficticia, insincera y anacrónica o no hispánica, es decir, utópica».

Sobre las afirmaciones primeras de Marías es preciso puntualizar un par de cosas.

Sin duda, Ortega ha suscitado en muchos intelectuales españoles una manifiesta antipatía, provocada tal vez por ciertas actitudes irritantes del personaje: autosuficiencia, desplantes, infatuaciones propias de un pensador con vocación de mando ideológico, desmesurado ante la ausencia de una filosofía nacional con la cual medirse y decirlo, etc.

* «Papel Literario» de *El Nacional*, Caracas, 21 de julio de 1985.

Pienso, sin embargo, que el caudal mayor de hostilidad en torno a su figura lo han generado sus propios discípulos —estos guardianes del tesoro—, no sólo por avalar las obsesiones o manías del maestro (la de la originalidad, por ejemplo) sino por haber exagerado abusivamente su importancia filosófica, como muestra muy bien el segundo argumento de Marías citado al comienzo.

Algo similar ocurre en lo que respecta a la comprensión de su pensamiento. Es innegable que Ortega, que fue un reformador más que un innovador, recibió sucesivamente la influencia del vitalismo y el existencialismo de Heidegger, pero también imprimió a ambas corrientes su poderoso sello personal. Testimonio de ello es, con respecto a la primera, su idea de la «razón vital» y, en cuanto a la segunda, su definición del hombre como un ser en el que la *existencia precede a la esencia* —una doctrina que Sartre divulgó y popularizó en la década de los cuarenta, pero que Ortega había desarrollado profundamente con más de diez años de anticipación.

Ortega no fue, como han sostenido algunos de sus detractores, un mero exegeta o repetidor de Heidegger. Por el contrario, su recepción de este filósofo es notablemente original —como lo es también la de Sartre— y hay que juzgarla, sobre todo, en relación con el hecho de que, cuando se produce, hacia 1928, Ortega tiene ya un pensamiento propio, con unos intereses, unos temas y unos problemas definidos que no sólo no abandona, sino que *reinterpreta* a partir de la nueva idea de la vida que le inspira el filósofo alemán. Esta reinterpretación es decisiva para comprender el curso, la tensión y el valor de su filosofía. Pues bien, el que los discípulos de Ortega, entre ellos Marías, se empeñen en desconocer este hecho; el que insistan, repitiendo al maestro, en negar aquella inspiración heideggeriana, ¿no es acaso el más «inútil y desorientador» de los caminos para llegar a «poseer de verdad» al pensador español?

Tan inútil y desorientador, me parece, como el que traza el segundo argumento de Marías.

En efecto: ¿por qué la «interpretación filosófica» de Ortega tiene que ser la «interpretación española del mundo» en vez de ser la interpretación de un español, como parece lo sensato? ¿Por qué los actuales pensadores españoles tienen que asumir, so pena de hacer una filosofía no hispánica, doctrinas tan cuestionables como el

«perspectivismo», la «razón vital», «ideas y creencias»? ¿Y, por qué, en definitiva, hay que proponerse hacer *ex profeso* una filosofía española?

Marías no aporta ninguna respuesta a estas cuestiones. Las respuestas existen, sin embargo, y se hallan en la primera filosofía vitalista de Ortega. Son oscuras y endebles respuestas vinculadas a las ideas metafísicas de *raza, pueblo y circunstancia*, tal como se exponen en *Meditaciones*; vinculadas también a la profecía del advenimiento de la razón vital y al supuesto de que en este advenimiento, España, tan poco afortunada en contribuciones propias de la razón analítica (matemática y científica), había de encontrar, otra vez, su oportunidad y su hora universales.

Si fuese aceptable lo que Ortega sostiene, a saber: «...que cada uno de nosotros procede de un empellón originario que la casta le dio y que nuestra vida explicita, desenvuelve, manifiesta la intención que nuestra raza tuvo al producirnos», podríamos concluir que, puesto que a la raza española se le ocurrió engendrar a Ortega y éste, sin duda, ha elaborado la primera y hasta ahora única filosofía presentable en España, ella representa «la primera interpretación filosófica española del mundo».

Lo difícil, claro está, es adherir a esta clase de razones, sobre todo hoy, en que las palabras *España* y *lo español* han comenzado a experimentar un cambio semántico y referencial de impredecibles consecuencias. Para Ortega (véase su *España invertebrada*), España y lo español eran fundamentalmente Castilla. Repárese, por ejemplo, en este absurdo texto vitalista de una de sus primeras obras:

> Cada raza lleva en su alma un ideal de paisaje que se esfuerza en realizar dentro del marco geográfico del contorno. Castilla es tan terriblemente árida porque es árido el hombre castellano. Nuestra raza ha aceptado la sequía ambiente por sentirla afín a la estepa interior de su alma.

Pues bien, algo nuevo ha pasado. Al parecer, la raza española, tras la muerte de Franco, ha empezado a olvidar muchas de las lindezas de Ortega. No sólo el hombre castellano quiere hoy, como todo el mundo, tractores y agua en vez de la «sequía ambiente», rollizas

vacas y campos de hortalizas en sustitución de los enjutos pajonales, sino que la supuesta raza, con el «nuevo empellón» del Estado de las autonomías y la monarquía parlamentaria, acaba de poner la geografía política española casi casi como se encontraba antes de 1479, antes de la creación de la unidad de España y el predominio de Castilla. ¡Increíble, pero cierto! Hoy, España es un mosaico de «nacionalidades o etnias» (reinos) semidependientes y lo español... ¡pues vaya usted a saber lo que va a significar dentro de treinta años! —si el tiempo y la autoridad competente no lo impiden.

De modo que ponerse a elucubrar, en los días que corren, sobre *lo español* de la actual y futura filosofía española, ¡eso sí que es hacer forzosamente una filosofía «ficticia, insincera y anacrónica o no hispánica, es decir, utópica»!

SITUACIÓN ACTUAL DE LA FILOSOFÍA*

No voy a emitir ninguna opinión sobre la «situación actual de la filosofía». Me limitaré a plantear una cuestión previa: el análisis del enunciado «situación actual de la filosofía», con el fin de precisar sobre qué podría o no podría, debería o no debería opinar.

SOBRE LO QUE PODRÍA Y TAL VEZ DEBERÍA OPINAR

Empezaré, ante todo, por distinguir algunos de los significados de las palabras que forman el enunciado.

Por ejemplo, la palabra *filosofía* podemos entenderla, por lo menos, en dos sentidos: como el conjunto de escuelas y corrientes filosóficas contemporáneas o como un tipo de saber distinto de otros saberes, por ejemplo, del científico. En el primer caso, la «situación actual de la filosofía» se referiría a la situación de tales escuelas y corrientes, sin que el tema central tuviese que ser necesariamente el saber filosófico. En el segundo nos ocuparíamos de tales escuelas y corrientes con el fin específico de analizar, a través de ellas, la situación actual del saber filosófico.

En cuanto a la palabra *situación* podemos distinguir también varios significados: el lugar que ocupa algo, el efecto de situarlo, es decir, de ponerlo en un determinado lugar, su estado, su disposición según el lugar que ocupa, etc. ¿A cuál de estos significados nos referiremos al hablar de la «situación actual de la filosofía»?

Supongamos que nos referimos al efecto de poner algo en un determinado lugar y que convenimos en tomar filosofía como saber

* *Filosofía. Boletín de la Escuela de Filosofía,* UCV, nº 23, Caracas, 1985, pp. 3-6.

filosófico. En este caso podríamos responder al título «situación actual de la filosofía» con un estudio sistemático que se iniciase con estas dos preguntas: a) ¿en qué lugar o lugares ha puesto la filosofía contemporánea al saber filosófico?; b) ¿qué tienen de nuevo estos lugares comparados con los que la filosofía ocupó en el pasado?

En la medida en que la filosofía es un tipo de saber, su lugar o lugares han estado siempre en la esfera del Saber, junto a otros saberes, y se han distinguido por las relaciones funcionales que han establecido con éstos. Tales lugares no son muchos, apenas unos cuantos que se suceden y alternan en la historia de la filosofía. Podemos reducirlos esencialmente a tres:

> 1°) El lugar del saber filosófico es el de un saber primero (Aristóteles). Su relación funcional con los demás saberes consiste en la pretensión de ser constituyente de ellos. Por ejemplo, suministrando los primeros principios del ente en cuanto ente.
> 2°) El lugar del saber filosófico es el de un saber crítico (Kant). Su relación funcional con los demás saberes constituidos no consiste en proporcionarles primeros principios, ni en supeditarse a ellos con el fin de analizarlos en tanto saberes para así establecer su origen, sus condiciones de posibilidad, sus pretensiones cognoscitivas, etc.
> 3°) El lugar del saber filosófico es el de un saber radical, independiente y superior (Nietzsche y los filósofos irracionalistas). Su relación con los demás saberes constituidos no consiste en proporcionarles primeros principios, ni en supeditarse a ellos con el fin de analizarlos. Consiste más bien en descalificarlos y suplantarlos. Por ejemplo, afirmando que el saber científico es un mero saber simbólico, una vacua construcción del intelecto, o que la filosofía racionalista desde Sócrates es un producto del resentimiento.

A partir de esta tipología y de sus variantes en la filosofía moderna, podríamos abordar las dos preguntas formuladas antes. Ver si las corrientes determinantes de la filosofía contemporánea han situado al saber filosófico en alguno de los tres lugares indicados, estable-

ciendo nuevas relaciones funcionales con los demás saberes, o si han fundado nuevos e inéditos lugares. Habría que estudiar esto en concreto. Juzgar, por ejemplo, lo que representa Husserl y la escuela fenomenológica al reinstaurar el «saber primero» (la ontología) como preontología, es decir, como una teoría de las categorías de la experiencia natural o precientífica. Lo que representa la filosofía del lenguaje al resumir el viejo lugar crítico como un análisis lógico de los lenguajes naturales y formales. El nuevo lugar crítico que, en otro sentido, ha ocupado la Escuela de Frankfurt al introducir las ideas de utopía o de «dialéctica negativa» en la crítica social. O el lugar independiente que Heidegger ha conferido nuevamente al saber filosófico con su concepción de la «historia del ser». Este estudio, con las ampliaciones o modificaciones pertinentes, deberíamos completarlo analizando también las relaciones conflictivas que este conjunto de lugares del saber filosófico mantienen entre sí, o su trascendencia o irrelevancia en un mundo dominado por la ciencia y la técnica. Todo ello, en conjunto, nos daría una visión global de la situación actual de la filosofía en el orbe del saber.

SOBRE LO QUE NO PODRÍA NI DEBERÍA OPINAR

Mi breve exposición anterior sólo ha querido suministrar un ejemplo sobre lo que podríamos opinar sobre el tema *situación actual de la filosofía*. A continuación me referiré a lo que tal vez no podríamos ni deberíamos opinar.

Con frecuencia, cuando preguntamos por la situación de algo, por ejemplo, por la situación de la salud de un amigo o de la economía venezolana, esperamos respuestas del tipo: mala, buena, estacionaria, favorable, etc. Pienso que muchos de los asistentes a este foro tal vez estén esperando respuestas similares. Pero, cuando preguntamos por la situación de algo en espera de tales respuestas, ¿a qué nos referimos?, ¿sobre qué preguntamos propiamente?

Yo diría que nos referimos al conjunto de circunstancias concretas que condicionan, favorable o desfavorablemente, nuestros proyectos. Sin duda, en la palabra situación subyace, no siempre explicitada, una referencia, tanto a los factores de hecho que condicionan una cosa

como a sus posibilidades, es decir, a lo que la cosa va a ser o puede ser de acuerdo con aquel condicionamiento. O dicho más concisamente: la situación de una cosa designa la relación coyuntural de sus condiciones y posibilidades. Así, la situación actual de la economía venezolana está configurada, por ejemplo, por la deuda descomunal y por las posibilidades inciertas de seguir bebiendo *whisky*. En un sentido parecido, la situación actual de la filosofía rusa está constituida por la existencia de una dictadura política que la condiciona, y por la remota posibilidad de que diga algo importante o novedoso.

Observemos que al usar la palabra situación, en el sentido que venimos indicando ahora, se abre otro campo de reflexiones legítimas para responder al título del foro. Estas reflexiones se ubicarían en el campo de la sociología del saber, en alguna de sus tendencias actuales, independientemente de los resultados, casi siempre decepcionantes, que esta disciplina suele proporcionar. Sin embargo, nuestra cuestión es otra. Nuestra cuestión es: con qué criterios calificamos a una situación de buena, mala, lamentable, crítica, etc.

Sin duda, hay casos en los que tal calificación no ofrece problemas. Por ejemplo, en el caso de la economía, buena es la situación que proporciona riqueza, mala la que engendra pobreza; en el caso de una enfermedad, buena es la situación que acerca al paciente a la salud, mala la que lo aproxima a la muerte. En estos casos poseemos criterios objetivos que posibilitan un diagnóstico correcto o un juicio de valor. Los errores provienen, como diría Kant, de nuestra facultad de juzgar, es decir, de nuestra impericia, inexperiencia o dogmatismo en la aplicación de reglas generales a situaciones particulares o nuevas. Pero, en el caso del saber filosófico, ¿cuáles son los criterios objetivos que nos permitirían afirmar que una situación actual es buena, mala, excelente o pésima?

Ilustremos la pregunta con dos testimonios de excepción.

En 1965, el lógico Quine declaraba: «Hubo una vez un puñado de terapeutas positivistas y una multitud de metafísicos crónicos. Ahora hay terapeutas en todas las facultades. La epidemia ha sido controlada y la terapia es rutina».

Un año después, en 1966, Heidegger afirmaba:

> La filosofía ha terminado. El lugar de la filosofía lo han asumido las ciencias. La filosofía se disuelve en las ciencias particulares: la psicología, la lógica, la politología. El lugar que ocupaba la filosofía lo ocupa hoy la cibernética.

Como el control de una epidemia es siempre algo positivo, deberíamos colegir que para Quine la situación actual de la filosofía es francamente buena, muy prometedora. Por el contrario, como la muerte es siempre negativa para quien la sufre, deberíamos concluir que, según Heidegger, la situación actual del saber filosófico no puede ser peor.

Y bien, ¿es prometedora o pésima? Seguramente el profesor Lo Mónaco, que es un terapeuta, suscribiría la opinión de Quine. Yo, en cambio, que soy un metafísico crónico, un peligroso agente transmisor, aceptaría la de Heidegger. Mas, ¿cómo resolveríamos el profesor Lo Mónaco y yo nuestra divergencia? ¿A cuáles jueces imparciales acudiríamos? ¿A los profesores Nuño y Battistella que son jefes de terapia intensiva en el Instituto de Filosofía? ¿A los profesores Vásquez y Pagallo, hegelianos incurables que sufren los estragos de una epidemia peor que la mía?

En realidad no tendríamos que acudir a ningún tribunal; discutir acerca de si la situación actual de la filosofía es prometedora o pésima no lleva a ninguna parte, porque tales calificativos presuponen un juicio acerca de lo que el saber filosófico debe ser, un juicio de valor que escapa a todo criterio de verificación. Con esto reconocemos una de las cuestiones sobre las que no podríamos ni deberíamos opinar en este foro. Con todo, estimo que la situación actual de la filosofía no es ni tan prometedora ni tan mala como para que nos abstengamos de hacerlo. Por lo demás, creo que será lo único realmente importante.

EL MUNDO DE HERÁCLITO*

«No te bañarás dos veces en el mismo río», sentenció El Oscuro seis siglos antes de Cristo.

No estudiarás dos veces con los mismos programas, planes, ciclos, objetivos, sentencian hoy los responsables de nuestra enseñanza.

Y tienen razón. ¿Qué ha sido, por ejemplo, de aquel proyecto espectacular, el «Desarrollo de la inteligencia», asombro del planeta? ¿En qué rincón perdido de la selva ha olvidado el pemón su gatuno violín? ¿Qué fue de la enseñanza de la historia, hoy convertida en crónica de aldea? ¿Qué incierta suerte aguarda a la filosofía, madre de las ciencias? Y los fértiles huertos y las reproductoras cochineras que el rector Adam, con solícita mano, levantó en Canoabo, ¿existen todavía? ¿Han crecido o mueren de inanición presupuestaria los colegios universitarios?

Un vendaval perpetuo de arena, un furioso trapiche, sepultan, trituran, desfiguran, traen y llevan sin descanso los fines y los medios de nuestra educación. Cada nuevo ministro, cada nuevo rector, cada funcionario de importancia alimenta de nuevo el bicéfalo monstruo nacional: la cambiadera y la improvisación. La *Unruhe* hegeliana, la desazón, el correr de un lado para otro en busca de imaginarios paliativos, ha desplazado o casi desplazado a lo que el mismo Hegel llamó «la paciencia del concepto»: la tranquila perseverancia, la espera confiada, la sabia reflexión que sazona, sin prisas, los frutos de la tierra y el espíritu.

El doctor Carbonell, actual ministro de Educación, con quien compartí hace años responsabilidades en el Consejo de Desarrollo de la UCV, no ha podido librarse, al parecer, de la insaciable fiera. En una

---

* *El Nacional,* Caracas, 13 de agosto de 1985, s/p.

entrevista publicada en este mismo periódico (7-8-85) ya ha adelantado su propósito de empezar a remover, sin compasión, las estructuras.

De la crónica de sus muchos cambios anunciados, quiero referirme al siguiente.

El ministro ha dicho que utilizará las telenovelas para fines educativos. ¿Cómo? Convenciendo a los dueños de los canales para que incorporen, en las truculentas series, personajes que ilustren la utilidad social de ciertas profesiones. Por ejemplo, haciendo que aparezca el «sufrido técnico». He aquí pues, que en *La Bruja* veremos al «sufrido electricista» reparando un enchufe, mientras la restante caterva de subnormales y tarados siguen espiándose, corriendo de una mata a otra, agazapados, para caerse a plomo al primer descuido.

Doctor Carbonell: ¿debemos recurrir a estas grotescas maniobras para dignificar al técnico? ¿Somos tan gafos o subdesarrollados? ¿Merecemos, después del *Proyecto Familia*, este nuevo insulto?

CIENCIA-FICCIÓN*

«Señores: me cabe el honor de haber descubierto definitivamente que nuestros pensamientos, incluido éste, son producidos por nuestras neuronas.»

Cada vez que pienso en esta paradoja materialista, citada por Toulmin, acuden a mi mente dos argumentos inquietantes.

En el primero imagino un incierto futuro: el año 3000, por ejemplo. Los hombres de esa época conocen perfectamente la exacta correspondencia entre nuestra vida psíquica y las relaciones bioquímicas de nuestras neuronas. Saben que nuestros pensamientos, vivencias e ideales son meros productos de esos seres impersonales que carecen de pensamientos, vivencias e ideales. La cuestión es esta: ¿siguen teniendo tales hombres una moral, un arte, una justicia, una metafísica? ¿Qué significan esos nombres para ellos?

El segundo argumento es sólo una versión más siniestra de un cuento de Borges. Imagino que el cerebro no es una parte del cuerpo, sino un ser incrustado en el cuerpo. Este ser o colmena, para desarrollarse (en una dimensión que desconocemos), necesita crear la ficción de un sujeto, de un ser autoconsciente que le sirva. Este ser imaginario somos nosotros. ¿Qué buscan, qué persiguen «nuestros» cerebros? ¿Dominar la materia, regir el universo? ¿Para qué les servimos? Lo ignoro, pero presumo que cuando hayan alcanzado lo que buscan dejarán de crearnos y el hombre se extinguirá de repente, en silencio, como se va la luz, sin necesidad de guerras, cataclismos o epidemias. Entonces, tal vez otra ficción menos absurda nos suplante.

---

* Inédito, *circa* 1985.

EN LA COLONIA*

A Juan Liscano

Junto a la carretera sobre el empinado lomo del cerro, hay un pequeño cementerio. El albañil que ha construido estas tumbas ha ideado un ornamento juicioso y metafísico. Los túmulos están recubiertos por baldosas blancas y negras, blancas y rosadas, blancas y azules —¿anciano, joven, niño?— formando un damero. ¡Ajedrez sin escape! ¡Las jugadas del azar, nuestras propias jugadas...!

Junto al cementerio, en un pequeño prado cercado por alambre de púas, unas vacas pastan distraídas. Una de ellas ha volteado su negra cabezota e inmóvil, ¿me mira?

Rilke, en una de sus *Elegías de Duino* dice que los ojos de los animales —como los del niño, como los del moribundo— moran en lo «Abierto». Lo Abierto (*Das Offene*), es para Rilke lo opuesto a lo cercado y limitado. Nuestros ojos humanos levantan sin remedio estos círculos fantasmagóricos y evanescentes que llamamos objetividad o mundo. Los del animal, los de esta vaca (oscuros, terrosos, sin profundidad) moran en lo infinito. Como el pino gigante, como el torrente, como estos muertos legendarios que duermen bajo los dameros, ya vencidos. ¿O vencedores?

* Inédito, *circa* 1985.

EL SARTRE QUE AMAMOS (CARTA A GUILLENT PÉREZ)*

Estimado Guillent: leo con interés los artículos metafísicos que usted publica casi semanalmente. En ellos se ocupa usted de la preeminencia del ser, de la crisis de la razón, de la trascendencia y de Dios, y nos transmite en un lenguaje sugestivo sus reflexiones y experiencias personales sobre estos temas escabrosos.

Usted sabe bien que en un momento de nuestra trayectoria filosófica anduvimos juntos por el mismo camino. Ambos compartimos el mismo entusiasmo por Heidegger, la misma admiración por Sartre. ¿Recuerda nuestras tertulias semanales con Meneses, Sofía Ímber, Otero, Gramcko, Schön, el profesor Chela, etc.? Le hablo de nuestra juventud, de la década de los cincuenta. Nos parecía entonces que fórmulas oscuras como «la patencia del ser» o «el estar en la nada» eran casi evidentes y plenas de sentido y creíamos que la reflexión circular, casi viciosa sobre ellas justificaba nuestra dedicación a la filosofía. El tiempo ha pasado y hoy andamos por caminos distintos. Diría que usted ha dejado atrás su posición metafísica original y ha pasado de Heidegger y Sartre a Buda. Se ha hecho un *homo religiosus*. Yo, en cambio, me he alejado de aquellas primeras preocupaciones y he ido a parar a una tierra de nadie en la que, créame, no se vive muy cómodamente. Me he convertido en un escéptico bien intencionado que no cesa de preguntar.

Me pregunto (ya empezamos) por la razón de nuestras rutas divergentes. ¿Justifican, en efecto, el Heidegger y el Sartre de nuestra juventud el salto hacia lo divino que usted ha dado? ¿O al contrario, el abandono de mis primeros intereses metafísicos? No hablo

---

* Inédito, *circa* 1985.

de justificaciones y disculpas subjetivas. El que usted haya encontrado la paz y yo la guerra, o viceversa, es un asunto privado que posee muy poca importancia para el filosofar. En esto discrepo de usted. Sin llegar a la exageración de que la filosofía no sirve para nada, sí creo firmemente que ni pacifica ni salva. No es éste su cometido, como no lo es el de la física formular juicios estéticos. La filosofía es un tipo de saber que no da soluciones, pero nos enseña que las cosas no son como pensábamos. Toda filosofía es un sistema de dificultades.

En cualquier caso, algo parece evidente: ni usted ni yo supimos o pudimos soportar la inclemencia espiritual que nuestros pensadores guías reclamaban. Pero ellos tampoco y eso en cierto modo nos disculpa y nos aclara. Quien se pone en el límite, al borde del precipicio, en las cuestiones últimas, no aguanta mucho tiempo: o salta o retrocede. usted sabe bien cómo Heidegger (aunque diga lo contrario) se alejó de la idea de ser que maneja en *Ser y tiempo* para acercarse a una suerte de Dios innominado. Heidegger, pues, saltó. Por el contrario, Sartre retrocedió. Se alejó del Roquentin de su primera época para sumergirse intelectualmente en este campo de fuerzas contrapuestas, de grupos en fusión y colectivos, de poder y sumisión que es el mundo social.

Pero, digo, ¿es necesario ponerse al borde del precipicio, amigo Guillent, fue necesario? ¿Es, fue un síntoma de plenitud, o de vacío o de confusión? Creo que un breve análisis de su artículo «El ser en la cotidianidad» (*El Universal*, 17-11-85) puede darnos la respuesta.

Sostiene usted en este artículo que Sartre, después de haber reconocido el rotundo fracaso de la razón occidental y su incompetencia para penetrar y descifrar «las ultimidades de la existencia», expone en *La náusea* la «vivencia de la presencia concreta del ser» (o de la existencia). Luego afirma que Sartre no supo «asumir esta extraordinaria experiencia», pues ella no lo liberó de su «desarmonía existencial». Sartre, concluyó usted —y en esto exagera—, «murió borracho, entregado al licor».

¿Es correcto afirmar que Sartre, a través de Roquentin, vive la presencia concreta de la existencia, que califica como una vivencia extraordinaria, y que incluso Sartre es inconsecuente con ella? Quiero analizar estos puntos.

Preparemos, ante todo, el ambiente, la escenografía. Estamos en el momento culminante de *La náusea*. Roquentin (o Sartre), en el parque de Bouville, ante el castaño, se dispone a experimentar y transmitirnos el significado y la denotación de la palabra *existencia*. Es domingo (no lo recuerdo bien) y la gente deambula por las calles apegada a las cosas, a lo habitual, a lo convenido; busca un poco de felicidad. El solitario Roquentin se percata ya de que al decir, por ejemplo, «la gaviota existe», el predicado *existe* no significa ni el sujeto o sustrato que soporta las cualidades de una cosa (el hypokeimenon griego), ni «una forma vacía que se agregue a las cosas desde fuera». Acto seguido tiene la gran revelación, la experiencia límite, el precipicio:

> Y, entonces, de repente, se me presentó, se me mostraba claro como la luz del día: la existencia de repente se me había revelado. Había perdido su apariencia inofensiva, de categoría abstracta: era la pasta misma de las cosas, esa raíz estaba amasada en la existencia. O, más bien, la raíz, las verjas del jardín, el banco, la escasa grama del césped, todo eso se había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad, no eran más que una apariencia, un barniz. Este barniz se había fundido, quedaban masas monstruosas y blandas en desorden, de una espantosa y obscena desnudez.

Preguntemos: ¿qué nos revela Sartre en esta experiencia de Roquentin, supuestamente extraordinaria? Pues, ni más ni menos que esto: *que la existencia es una pasta, masas monstruosas y blandas*. Ya sé que el término *pasta* es metafórico, alusivo, y que no hay que pensar concretamente ni en un dentífrico ni en la melcocha. Pero no es necesario que nos esforcemos en interpretarlo. Basta con advertir que la proposición «la existencia es la pasta» (la que sea) equivale al enunciado «la existencia es x».

Pues bien, si Roquentin, usted y yo, además de deambular como sonámbulos por Bouville y Caracas a la caza del ser (usted, Guillent, también andaba en lo mismo) nos hubiésemos dedicado a leer, por ejemplo los *Principia ethica* de Moore (y por la fecha de nuestros respectivos sonambulismos metafísicos podíamos hacerlo, pues la obra

fue publicada nada menos que en 1903), hubiésemos advertido, con gran desconcierto, lo siguiente:

1. que al sostener que «la existencia es una pasta» estábamos incurriendo en lo que el filósofo inglés, con relación a otro término fundamental, la palabra «bueno», denomina «la falacia naturalista». Habríamos visto, sin dificultad, por el procedimiento que se llama de «la pregunta abierta», que tras la revelación de que «la existencia es la pasta» podemos siempre preguntar con sentido si tal pasta existe, lo que implica que el término existir sigue sin definir. No es una definición, ni una revelación —ni nada parecido— del término existencia. Es decir, que la existencia no ha sido jamás una pasta;
2. que lo que se da en la relación de Roquentin no es «la presencia concreta de lo absurdo», como usted afirma, Guillent, sino un mero cambio de aparición de lo existente. En vez de percibir, como es habitual, entes individualizados (la verja, el jardín, el banco), lo que percibe Roquentin es una masa óntica, blanda, viscosa, obscena. Pero con el agravante de que la percibe sin poseer ningún criterio para afirmar que esta es la forma verdadera de la aparición de lo existente; lo único que podemos inferir es que la realidad, a veces, no se nos muestra como la percibimos cotidianamente, un descubrimiento banal.

Ahora bien, Guillent, si a Sartre no se le ha revelado la *existencia*, sino otra forma de lo existente; si tampoco posee criterios para saber que dicha forma es la verdadera, ¿podemos criticarlo porque a partir de dicha revelación no pudo liberarse de su «desarmonía» existencial? ¿Cómo hubiese podido, si tal revelación es errónea? Criticar a Sartre es como criticar a quien, perdido en el desierto, sediento, ve un falso oasis y comienza a correr afanoso en dirección opuesta. No sólo el extraviado, también el crítico cree ver el oasis. La crítica es superflua.

Pero, ¿fue Sartre realmente inconsecuente? Mi opinión es que no. Supongamos que la verdadera realidad sea en efecto la pasta o masa que percibe Roquentin; es más, supongamos, ya sin literatura, que sea lo que dice la física; y bien, ¿quién es más inconsecuente: el que afirma, como Sartre, que esta realidad no justifica nuestros fines o ideales y que si no existe Dios la vida del hombre es una invención, una pasión inútil, no justificada; o el que cree, no veo cómo, que una pasta, un campo

de electrones o un ácido son un principio práctico y moral que nos indica lo que debemos hacer?

Termino estas líneas replanteando un interrogante anterior. ¿Fue necesario ponernos al borde del precipicio? ¿Fue el síntoma de una plenitud, de un vacío o de una confusión? En su caso, amigo Guillent, tal vez fue el síntoma de un vacío: usted necesitaba a Dios, creyó que estaba al borde de un falso precipicio y saltó. Como necesitaba a Dios lo encontró. Quien necesita a Dios siempre lo encuentra. Yo no lo necesitaba, ni lo necesito (¡qué le vamos a hacer!): lo mío fue, pues, únicamente, una lamentable confusión que corregí muy pronto.

APUNTE SOBRE *EL DIOS DE LA INTEMPERIE**

Nos acostumbramos a vivir con los «lares», aquellos dioses romanos, domésticos y protectores, cuyas tareas prosiguieron después nuestros santos católicos, gremialistas. Convivimos también con el Dios justiciero —no justo— del Tabernáculo, con el rústico (hortelano, vendimiador) de los primeros monasterios románicos y con el otro posterior, palaciego y burócrata, amanuense, de las gigantes catedrales góticas. Hemos venerado y odiado los múltiples rostros de este Dios secuestrado que nos convoca en el templo (el *templum*: «el lugar privilegiado que mira a todas partes y puede ser visto desde todas»). Pero, ¿«el Dios de la intemperie»? ¿Quién es este Dios?

No es exactamente, como es fácil pensar, el Dios de los que viven a la intemperie: el de los pobres, marginados y excluidos (ese Dios que puede ser marxista y militar tranquilamente en el Partido). El Dios de la intemperie, el otro, el ignorado, el verdadero, es el que habita, él mismo, a la intemperie.

Estos son, según Armando Rojas Guardia, algunos de sus nombres: el que nunca responde, el que no salva, el dios del desierto, el oscuro, el que danza, el femenino, el payaso...

El viejo retablo, inclinado sobre el muro, exhibía la cara de un Cristo románico de grandes ojos claros, sereno.

—Si quieres ver el verdadero rostro de Dios, da vuelta a este retablo.

Lo volteé y vi la madera carcomida, mohosa, astillada. Por los furúnculos y hendiduras de aquel dorso deshecho, canceroso, las

---

* Inédito, *circa* 1985.

cucarachas, sorprendidas, corrían a montones; los comejenes, las lombrices salían y se escondían alarmados.

Un insecto empezó a trepar decidido por mi brazo, solté el retablo y cayó boca abajo produciendo un ruido excesivo, como un trueno.

—¿Por qué es el verdadero rostro de Dios? —pregunté.

Me respondieron:

—Porque quien no sepa ver la belleza en la fealdad, lo sublime en lo asqueroso, el bien en el mal, la luz en las tinieblas, no puede amar a Dios, y quien no ama no ve.

Comprendí, con serenidad, que estaba condenado a ser ateo. Lo he vuelto a comprender ahora, leyendo a Rojas Guardia. Porque, nadie debe engañarse, para acercarse y ver el verdadero rostro del «Dios de la intemperie» hay que voltear el libro, resistir y amar y no prescindir o comprender —eso es poco—, sino ¡amar, amar! lo que está detrás, el testimonio humano que está en el dorso de una hermosa escritura poética, de su prosa concisa, a veces casi impecable.

EL ORGULLO DE SER JOVEN*

Los adultos hablan sin cesar del problema de la juventud y, más que expresar su preocupación por los conflictos reales que viven los jóvenes, expresan casi siempre su propio malestar por los conflictos que ellos experimentan ante los jóvenes. Así, el problema de la juventud es, paradójicamente y en buena medida, un problema de los adultos. ¿En qué consiste?

En una primera aproximación, yo diría esto. La sociedad, desde la caverna, había establecido que la juventud es una etapa de transición, sin fines ni consistencia propios, cuya meta es el ingreso en el mundo de los adultos. Hasta hace unas décadas el joven fue una copia al carbón del adulto y, como toda copia, marginal. Su máxima y apremiante aspiración era ingresar en el mundo de los mayores, comportarse como ellos, frecuentar sus lugares, gozar de sus derechos y privilegios. Todos recordamos la emoción de nuestra primera visita al botiquín, de nuestra primera cerveza; la satisfacción de codearnos con los viejos, de ser como ellos.

Pues bien, lo que ha ocurrido, lo nuevo y lo problemático, es que la sociedad actual —dejemos a un lado las razones— tolera que el joven viva al margen de los adultos y esto no de una manera imaginaria o subjetiva, privada, sino pública y objetiva, real. La juventud goza hoy de un mundo propio, tiene sus lugares, su moda, sus hábitos, sus ídolos y su maltrecho lenguaje. Al revés de lo que ocurría antes, son ahora los adultos quienes se inhiben a las puertas de este nuevo mundo, de este *ghetto* instalado en el corazón de la sociedad. Y, también, al revés de lo que antes sucedía, es ahora el adulto (con sus melenas canas, su indumentaria mimética, sus poses

* *Imagen, n°* 100, Caracas, septiembre de 1986, s/p (*circa* 1985).

de mono viejo) el que pugna por ser aceptado. Todos nos hemos preguntado, alguna vez, a las puertas de una discoteca o de un bar frecuentado por jóvenes: ¿entramos? Y si lo hemos hecho ha sido con la sensación de que ingresábamos en un coto privado.

Esta sensación me parece importante para comprender el problema de los jóvenes, es decir, de los adultos, porque no proviene únicamente del miedo al ridículo sino de la fundada sospecha de que hollamos una parcela social que se nos ha ido de las manos, que nos ignora y nos excluye; una parcela que tiene sus propias defensas, que ya no es una concesión sino un privilegio.

Porque en el fondo, en la raíz primaria del problema de la juventud, hay un aspecto elemental, biológico, que atañe al poder. Los déspotas no comparten con agrado el poder y los adultos machos hemos sido hasta ahora, como en el rebaño, los grandes déspotas de la especie. No me refiero, por supuesto, a determinadas conductas machistas de tipo individual, sino a la administración de los roles que la sociedad reservaba y sigue reservando al adulto. Los valores y los códigos inherentes a estos roles, que el adulto distribuía con la seguridad del propietario, impidieron siempre la libre expresión de los sometidos: la mujer tenía que ser como quería el marido, el niño como pensaba el padre, el alumno como deseaba el profesor. En la medida en que la sociedad actual tolera un cierto margen de autonomía y libertad esas «clases pasivas», el jefe de la manada anda desorientado. Lo que fastidia la digestión del padre en la mesa o del profesor en el aula es su pérdida de poder. Y algo más grave e irritante: que esta pérdida se debe a que el joven manifiesta no estar interesado en los solemnes «rollos» que el adulto pregona y defiende.

Observemos un momento al melenudo —¡epa!— que ahora nos cruza indiferente, miremos de reojo el besuqueo interminable de la joven pareja, contemplemos la foto del último festival de rock: ¿qué ve el adulto? ¿Qué le molesta? Yo no creo que sea, en el fondo, lo que acostumbra manifestar: la depravación, la incultura, los peligros morales de tales conductas, sino un fenómeno nuevo y desafiante, del que nunca tuvo experiencia, un fenómeno todo lo efímero, inconsistente y banal que se quiera, pero cargado de nuevos significados culturales: *el orgullo de ser joven.*

LOS ENCANTOS DE LA VEJEZ*

Me dicen que uno de los encantos de la vejez es recordar. (*Un niño corre por los viñedos púrpura asustando a la torpe perdiz; un niño, un diminuto corazón, descubre en la fría madrugada el goteo mágico de la lluvia invernal...*) Sí, no hay duda, recordar es una delicia. Por eso he previsto una serie de tardes melancólicas en el balcón del apartamento, junto a un servicio de té, ofrendadas a este juego apasionante de recuperar los detalles más puros de la memoria: la luz desvaída de una estancia, el rumor impreciso de una tarde, una voz, un color...

Otro de los encantos de la vejez, me aseguran, es que procura la serenidad. Marchitas las pasiones, disueltos los oscuros torbellinos del alma, el viejo ¿no adquiere la envidiable impasibilidad del árbol? Acercarse a las cosas como se acercaría a ellas un jabillo pensante, ¡qué delicia! ¡cuántos planos inéditos no surgirán de esta contemplación inmóvil y desinteresada! Además, ¿qué disfrute es comparable a la posibilidad de ejercitar, sin apremios, la afición a pensar? Demorarse por días, sin la obligación de tener que escribir una disertación erudita o un ensayo bien construido, en los significados, por ejemplo, de las palabras *ser* o *bueno*, estos límites extremos e inexpugnables de las fronteras del lenguaje...

Pero el mayor encanto de la vejez, insisten, es la proximidad de la muerte. Hay en ello, en primer lugar, el placer de anticipar la escenografía, el estudio y la elección cuidadosa de la última pose: ¿una leve sonrisa, un adiós amable con la mano, una mirada de agradecimiento a la familia amorosamente congregada? Luego hay que seleccionar y aprenderse unas postreras palabras que todo hombre digno está en la obligación de pronunciar: un sencillo discurso conmovedor,

* *Imagen*, n° 100, Caracas, septiembre de 1986, s/p (*circa* 1985).

o de corte clásico, estoico, impersonal, o una sentencia barroca, concisa y elegante. Pero, aparte de estas gratas tareas que impone la buena educación (es indigno morirse chillando o sumido en la modorra animal), ¿qué otra aventura es comparable a la muerte? Piénsese tan sólo en el supuesto, en la anhelante expectativa (¡Qué importa lo que venga después!) de que uno ingresará, tal vez, en el «mundo inteligible» de Kant o se deslizará, ingrávido, como presupone García Bacca, por insólitos campos de neutrones o toboganes de purísima luz.

La vejez tiene muchos encantos, eso me dicen.

APUNTE SOBRE ADORNO*

No perdamos la esperanza. Observemos, más bien, cómo aquella razón calculadora que se abre paso en la época moderna y que hoy nos domina, puede ser enfrentada. Basta recordar, como ejemplo, el libro difícil y enredado de Adorno, *Dialéctica negativa.*

Preguntemos con respecto a este libro: ¿qué puede esperarse de una dialéctica que, obligada a romper con la síntesis, con la idea de sistema, nos ofrece tan sólo una razón negativa, crítica, que desconoce lo afirmativo? ¿Y qué queda de esta posición, sino una forma ácrata y beligerante de pensamiento, acaso como síntoma de la penuria de los tiempos y de la filosofía?

Hay épocas —la nuestra— de sacrificio y de renuncia, también de destrucción. Hay que incendiar los campos interiores del alma y sucumbir en la llama purificadora que prepara lo nuevo. Morir quemado por el fuego que uno mismo provoca es una ceremonia demasiado ingrata para los espíritus angélicos, demasiado absurda para los poderosos que dirigen el mundo y nos dominan.

El pensamiento de Adorno es, en el más consciente y deliberado de los sentidos, una filosofía que se consume en su misma tarea crítica, una filosofía antiperenne que no ofrece respuestas, sino un procedimiento de liberación. Frente al imperio de una razón que tiende cada vez más a absorber nuestras vidas y a suplantarlas por sus propias construcciones operacionales, Adorno recobra hoy, para nosotros, la conciencia de que «la realidad es más que un concepto» y que la primera misión del pensar es «dejar ser el objeto».

Pero, ¡ah —gime la plañidera de la finitud—, qué inutilidad! La cárcel de la que nos libera la filosofía negativa se reproduce en el campo

---

* *Imagen,* n° 100, Caracas, septiembre de 1986, s/p (*circa* 1985).

abierto, porque la cárcel somos nosotros mismos. La cárcel es el círculo inflexible de la ley, del orden, del sistema que el hombre debe darse a sí mismo necesariamente para poder seguir siendo hombre. El antiguo prisionero, puesto en el campo abierto, tendrá que edificar otra ciudad que, al final, volverá a ser de nuevo el mismo calabozo que ha dejado.

Sospechar esto y sin embargo intentarlo, fracasar y volver a empezar, es el temple de una filosofía que ha renunciado a casi todo, pero que no ha perdido la esperanza. En la *Dialéctica del iluminismo* leemos: «no es la realidad lo que carece de esperanza, sino el saber que —en el símbolo fantástico o matemático— se apropia de la realidad como esquema y de este modo la perpetúa».

TEORÍA DEL INSOMNIO*

A Guillermo Sucre

El insomnio consta de dos partes: una introducción y el insomnio propiamente dicho. En la introducción, un hombre que aborrece el sueño se dispone a dormir sabiendo que no ha de lograrlo. Durante horas persigue tenazmente la condición del sueño: trata de objetivarse y anularse en lo que piensa o imagina. Hay un instante único, preciso, en que casi lo logra, pero es en vano: sabe que su objetivación es un simulacro. En la madrugada, el hombre, consumido, insiste aún en querer presenciar cómo se duerme.

Esta aberración es el insomnio propiamente dicho.

* *Imagen*, nº 100, Caracas, septiembre de 1986, s/p (*circa* 1985).

EL CONCEPTO DE ALIENACIÓN DE ADAM SCHAFF*

En su libro *La alienación como fenómeno social*[1], Adam Schaff sostiene que Marx distingue dos significados distintos, aunque complementarios, del concepto de alienación. Los denomina «alienación objetiva» y «alienación subjetiva». El propósito de las siguientes páginas es analizar y discutir su interpretación.

Citemos, ante todo un texto del libro en donde se exponen y distinguen los dos significados señalados:

> Alienación es la denominación para una determinada *relación* y por cierto entre el hombre y los productos de su actividad. En qué consiste esta relación lo vamos a explicar de inmediato. Aquí solamente quiero subrayar que representa, en vistas a la estructura, una relación, una relación similar a la cognitiva, si bien el carácter de ésta es distinto; pero *siempre* aparece en ella el hombre y algo que forma el otro polo de la relación. Como relación formada por dos miembros —el hombre y la realidad creada por el hombre— la *enajenación* consiste en una separación específica de éstos, que se ven enfrentados en razón de ella. Pero en la concepción marxista el portador específico de esta separación, por tanto el sujeto específico de esta separación no es, exclusivamente, el hombre: también puede serlo el otro miembro de la relación, la realidad que es producto del hombre. Siempre, sin embargo, está el hombre presente en la relación y lo que ocurre tiene que

* *Imagen*, nº 100, Caracas, septiembre de 1986, s/p (*circa* 1985).

1 «Die Frage nach der Technik» en *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, 1954), p. 17. Las citas de nuestro ensayo proceden de esta edición.

> ver con el hombre. En esta medida, tienen razón quienes enfatizan el lugar del hombre en la relación de alienación.
>
> La diferencia entre alienación y alienación de sí mismo depende de que se aliene el hombre o lo hagan también sus productos. Nos encontramos ante la alienación cuando los productos del hombre se alienan de su creador; ante la alienación de sí mismo, en cambio, cuando el hombre se aliena de la sociedad, por tanto, de los demás hombres, o también de sí mismo (p. 93).

La cabal comprensión de este texto exige el complemento de algunas precisiones que introduce Schaff:

1) Aunque Marx usa muchas veces, indistintamente, los términos *Verausserung, Etäusserung* y *Entfremdung*, su idea de la alienación se expresa a través del último. Alienación equivale, pues, a *extrañamiento*.

2) Si bien es cierto que el concepto de extrañamiento mantiene un significado genérico o común, también lo es que adopta matices diferentes cuando se refiere a los productos, al hombre en su relación con la sociedad y al hombre en relación consigo mismo. En el primer caso, el significado de *fremd* (extraño o extranjero) significa que los productos «desatan en la situación dada efectos que son *extraños* a la intención de sus autores»; en el segundo, las palabras *fremd* y *entfremdet* tienen un sentido inmediato: denotan el hecho de que un ser humano que rechaza un sistema social dado y adopta por este motivo una actitud negativa ante los otros hombres, «se siente en esta sociedad, en este medio, extraño y enajenado frente a sus congéneres»; por último, en el tercer caso, «se puede hablar con pleno sentido de extrañeza y alienación frente al rol social que la persona de hecho juega; frente a aquello que realmente *es*, comparada con aquello que *querría* ser» (p. 102).

3) Las denominaciones de alienación objetiva y subjetiva o alienación y alienación de sí mismo no denotan simplemente el extrañamiento del objeto o del sujeto, sino el hecho de que el primero acontece «independientemente de lo que el hombre piensa al respecto, de cómo lo sienta, lo experimente», mientras que el segundo «reside en los sentimientos, vivencias y actitudes del hombre, por tanto, de sus reacciones subjetivas, si bien socialmente condicionadas» (p. 91).

4) La última precisión importante es que, según Schaff, la alienación subjetiva en sus tres formas es un efecto de la objetiva, es decir, del extrañamiento de los productos.

Hecha esta presentación inicial del enfoque de Schaff, emprendamos nuestro análisis y discusión crítica de su interpretación.

LA ALIENACIÓN OBJETIVA

Schaff la define en el siguiente texto:

> a) El hombre crea las cosas, ideas, instituciones existentes pensando en la satisfacción de determinadas necesidades sociales y tendiendo a determinadas metas en relación con aquéllas;
> b) estos diversos productos del hombre, sin embargo, en un determinado mecanismo social, funcionan a veces de una manera que no ha estado en la intención del hombre y esta autonomía en su manera de funcionar ante las metas fijadas por su creador se convierte en el elemento de la espontaneidad de la evolución social;
> c) los productos del hombre se transforman así, en el marco de la relación de alienación, en un poder ajeno al hombre, que se enfrenta a la voluntad de éste, frustra sus planes y llega incluso a amenazar su existencia, sometiéndolo a su dominio (p. 94).

A partir de esta definición, la tesis que defiende Schaff es que su significado se mantiene básicamente igual a lo largo del pensamiento de Marx, desde los *Manuscritos* hasta sus grandes obras de la madurez. A este respecto escribe:

> Nuevamente es necesario subrayar que el análisis contenido en los *Manuscritos* a este respecto (capítulo «El trabajo enajenado») en ningún caso —según lo afirman los partidarios de la teoría del Marx «joven» y el Marx «viejo»— es refutado por las consideraciones económicas posteriores; por el contrario, en ellas se prosigue su desarrollo y se lo hace más concreto. (...) La definición clásica para la alienación del producto del trabajo,

> que encontramos en los *Manuscritos*, se repite en *La ideología alemana* y posteriormente en los *Grundrisse*, y conserva su peso y significado en toda la obra de Marx, si se comprende correctamente un concepto tan fundamental de la teoría marxiana como lo es el del trabajo asalariado (p. 147).

No hay duda de que esta tesis de Schaff, en la medida en que reduce el concepto de alienación a su denotación: «Transformación de los productos del trabajo humano en un poder independiente, incluso enemigo de los seres humanos», resulta fácilmente verificable, como su autor afirma, a lo largo de toda la obra de Marx, desde los *Manuscritos* hasta *El capital*. Pero, ¿demuestra esto que se trata del mismo significado?

En realidad, como intentaremos probar, lo que demuestra es que el concepto de *extrañamiento* se refiere, en última instancia, a un mismo fenómeno, pero no que Marx lo haya interpretado de la misma manera en el decurso de su pensamiento. Si Schaff no aprecia este hecho se debe a que lo que él designa y expone como «Análisis del aparato conceptual de la teoría marxiana de la alienación» —del que procede su definición de la «alienación objetiva» antes citada—, es completamente insuficiente y hasta superficial. Tal análisis no pone de relieve ni discute las premisas conceptuales implícitas en dicha teoría. Lo curioso, como tendremos ocasión de mostrar, es que cuando Schaff realmente las formula, no parece percatarse de sus implicaciones negativas para el uso del concepto de extrañamiento como categoría económica y social. Como ocurre con otros exégetas marxistas, Schaff no cae en cuenta de que al hablar de alienación no estamos hablando de un fenómeno dado, evidente por sí mismo, que requiere una interpretación conceptual sino, a la inversa, de una interpretación conceptual que, por sus supuestos filosóficos, requiere una verificación empírica.

En contra de Schaff, considero que Marx utiliza en su obra dos esquemas teóricos distintos en su uso y comprensión de lo que nuestro autor denomina «alienación objetiva»:

> a) *Primer esquema*: B se extraña a A porque A se extraña a su vez, en el sentido de que *deviene otro* del que podría y debería ser.

b) *Segundo esquema*: B deviene extraño a A porque A es lo que es y como es.

El primero de estos esquemas es el que Marx utiliza en los *Manuscritos* mediante el concepto de «trabajo alienado»; el segundo, el que desarrolla en *El capital* en el parágrafo sobre el «fetichismo de la mercancía y su secreto». La existencia de estos dos esquemas no significa el que Marx prescinda del primero en sus obras de madurez, ni que el segundo sea o deba ser interpretado, en última instancia, a partir del primero. Lo único que por el momento nos interesa subrayar es que son distintos.

Si comparamos estos dos esquemas, tal como Marx los aplica en las dos obras indicadas, sus diferencias son claramente discernibles:

1) En los *Manuscritos,* A es el Trabajo entendido como rasgo definitorio del ser del hombre y, por ende, del trabajador. En *El capital*, A son determinadas «relaciones sociales de producción», entendidas como relaciones características de una etapa de la evolución histórica.

2) En los *Manuscritos*, B es el producto entendido como «propiedad privada». En *El capital*, B es el producto entendido como «mercancía».

3) En los *Manuscritos,* la introducción y el uso del concepto de alienación tiene como fin la explicación de un hecho que la Economía Política no explica: la propiedad privada, es decir, el hecho de que el producto, en vez de pertenecer al verdadero productor que lo realiza (el obrero), pertenece a «un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño», es decir, el propietario. Al término de su explicación, Marx escribe:

> A través del trabajo alienado crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño. La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo. La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo. Partiendo de la Economía Política hemos llegado ciertamente al concepto de trabajo enajenado (de la vida enajenada) como resultado del movimiento de la propiedad privada.

> Pero el análisis de este concepto muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses no son originariamente la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano. Esta relación se transforma después en una relación recíproca[2].

En *El capital*, el parágrafo «El fetichismo de la mercancía y su secreto» tiene como finalidad explicar el hecho de que, en el mundo mercante, «los productos de la mano del hombre» adquieren el carácter de «seres independientes». Tal carácter lo adquieren en tanto mercancía, es decir, como cosas útiles que se intercambian entre sí según determinadas proporciones. En este intercambio, la mercancía manifiesta lo que realmente la distingue: su valor de cambio.

La independencia de los productos de la mano del hombre se manifiesta de distintas maneras, que Marx expone en los siguientes pasajes:

> a) La forma valor de los productos del trabajo, este hecho, para el hombre engranado en las ruedas y las relaciones de la producción, parece, antes como después del descubrimiento de la naturaleza del valor, tan invariable y de un orden tan natural como la forma gaseosa del aire que permanece la misma antes y después del descubrimiento de sus elementos químicos;
> b) Lo que interesa prácticamente a los cambistas es saber cuánto obtendrán a cambio de sus productos, es decir, la proporción en la que los productos se intercambian entre ellos. Desde el momento en que esta proporción ha adquirido una cierta fijeza habitual, ésta les parece provenir de la naturaleza misma de los productos del trabajo. Parece que reside en estas cosas una propiedad de intercambiarse en proporciones determinadas como las sustancias químicas se combinan en proporciones fijas;
> c) El carácter de valor de los productos no aparece sino cuando ellos se determinan como cantidades de valor. Estas últimas

2 Ob. cit., p. 17.
3 Ob. cit., p. 21.

> cambian sin cesar independientemente de la voluntad y las previsiones de los productores, a cuyos ojos su propio movimiento toma la forma de un movimiento de cosas, movimiento que los conduce lejos de poder dirigirlo;
>
> d) Formas, que al primer golpe de ojo, manifiestan que pertenecen a un período social en el cual la producción y sus relaciones sociales rigen al hombre, en vez de ser regidos por él, aparecen a la conciencia burguesa algo tan natural como el mismo trabajo productivo;
>
> e) No se creerá que el economista toma sus palabras del alma misma de la mercancía, cuando dice: «El valor (valor de cambio) es una propiedad de las cosas, la riqueza (valor de uso) es una propiedad del hombre. El valor, en este sentido, supone necesariamente el intercambio, la riqueza no»; «La riqueza (valor útil) es un atributo del hombre, el valor, un atributo de la mercancía. Un hombre o una comunidad son ricos, una perla o un diamante poseen valor y lo poseen como tales».

A diferencia de los *Manuscritos*, la cuestión que, en relación con nuestro tema, plantea el parágrafo sobre el fetichismo puede formularse con la siguiente pregunta: ¿Introduce Marx, en su explicación del hecho de la *independencia* de los productos del trabajo como mercancías, el concepto de extrañamiento? Por de pronto es preciso subrayar que este término no aparece en la explicación de Marx. ¿Puede decirse, sin embargo, que lo utiliza implícitamente y que lo utiliza en el mismo sentido que lo hace en los *Manuscritos*? Estas son las cuestiones que debemos analizar.

ESPEJO DE LA MUERTE...*

Espejo de la muerte, última esquina o promontorio, devuélveme la infancia: los altos días del otoño, la carrera del galgo y el conejo, los nidos ostensibles, los racimos cansados de la uva, el espliego cobarde y el tomillo. Dame otra vez —¡maldita!— los alejados días. Sigo un camino por el trigo. Me paro, hablo con un pájaro. Le digo: ¿cómo estás pájaro? Me contesta: somos iguales. Es el presente, la torva edad, la cóncava. Ruedan meses de niebla, veo pasar altas nubes. Luego viene el milano, el pájaro que rueda y Rodríguez. Y en el atardecer, entre garbanzos floridos, pasa el mejicano Nuño con sus cartucheras, tan inteligente y tan tonto y el pacífico Vásquez. Todos jugamos entre los olivos retorcidos, en el soto, al sube y baja por las ramas, como jilgueros, como silbidos, como nada de nada, como muertos que juegan a la vida.

* Inédito, *circa* 1985.

SOBRE LA TÉCNICA

Estos cuatro ensayos sobre la técnica seguramente iban a constituir un libro, y por ello los hemos agrupado con este formato. Es muy probable que estarían precedidos por alguna introducción que Riu no alcanzó a escribir. Es igualmente claro que estaban en proceso de revisión y, quizás, en algún caso, de ampliación. Pero hemos considerado que tienen un grado de acabamiento más que suficiente y son, sobre todo, de una extraordinaria importancia teórica. No se pudo precisar las fechas de los textos, pero pensamos que se ubican a finales de los años setenta y comienzos de los ochenta.

HEIDEGGER. *LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA*

I

La representación habitual de la técnica incluye tres notas principales: la técnica es un medio para obtener determinados fines; la técnica es un hacer humano; la técnica abarca el mundo de la máquina y el instrumento. Esta representación habitual, según Heidegger, puede designarse como «la representación instrumental y antropológica» de la técnica. Ella forma parte de nuestra idea de la producción.

Nuestra idea de la producción, a su vez, incluye cuatro componentes: 1°) una materia con la cual producir; 2°) la forma o figura del producto; 3°) un fin; 4°) algo que obre o produzca. Estos cuatro componentes fueron establecidos por Aristóteles y configuran en conjunto la llamada «doctrina de las cuatro causas». De esta doctrina, la posteridad sólo conservó como causa el cuarto componente: lo que obra —lo que los romanos denominaron *causa efficiens*—. Esta selección parece justificada, según nuestra idea actual de qué es causalidad, pero esta idea, según Heidegger, nada tiene que ver con lo que Aristóteles llamó *aition* y los latinos vertieron, a su modo, con el nombre de *causa*.

La palabra aristotélica *aition* no significa «lo que obra y produce efectos», sino literalmente: «lo que tiene la culpa de algo», «aquello a que algo es debido», «lo responsable de algo» (*Verschulden*). Una copa de plata, por ejemplo, es algo debido a una materia, a una forma, a un fin y, desde luego, al orfebre que la ha hecho. Pero el orfebre, según Heidegger —y esto es lo fundamental—, no cumple para Aristóteles (ni para los griegos) el papel que nosotros le asignamos. Heidegger escribe: el orfebre es corresponsable de la copa de plata, «pero de ningún modo como el que, obrando, produce la copa de sacrificios terminada como efecto de un hacer, no como *causa efficiens*». «La doctrina

de Aristóteles, ni conoce la causa designada con este título, ni utiliza un término griego que le corresponda»[1].

Subrayemos que Heidegger no niega que el orfebre haya hecho la copa (lo cual sería absurdo). Lo que afirma es que este hacer material no lo caracteriza como *aition*, como corresponsable —junto a las tres restantes *aitia*— de que la copa esté presente como copa. Lo que distingue al orfebre, lo expone Heidegger en este texto:

> El orfebre considera y reúne los tres mencionados modos del «ser responsable de» (*Verschuldens*). Considerar y reunir se dice en griego *legein, lógos* y se basa en el *apofaineszai*, en el hacer aparecer. El orfebre es corresponsable como aquello a partir de lo cual el producir *(Vorbringen)* y el ser ella misma la copa de sacrificios, encuentran y conservan su primera emergencia. Los tres modos del «ser responsable de», antes citados, deben a la consideración del orfebre su aparición y participación en la copa de sacrificios[2].

En un texto posterior, Heidegger precisa el sentido de esta primera emergencia o puesta en marcha debida al orfebre:

> El que construye un barco o una casa, el que forja una copa de sacrificios, desoculta la cosa a producir (*Her-zu-vor-bringende*) según las perspectivas de los cuatro modos del hacer venir (*Veranlassung*). Este desocultamiento reúne por anticipado el aspecto y la materia del barco y la casa en la cosa vista y completamente acabada y determina desde allí el tipo de fabricación. Lo decisivo de la *téchne* no reside en absoluto en el hacer y el manipular, ni en la utilización de medios, sino en el mencionado desocultamiento. Es como desocultamiento, y no como fabricación, que la *Téchne* es una producción[3].

1 «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, 1954), p. 17. Las citas de nuestro ensayo proceden de esta edición.
2 Ob. cit., p. 17.
3 Ob. cit., p. 21.

El término «por anticipado» (*im voraus*) es la palabra clave. Antes de fabricar la copa de sacrificios, el orfebre ha reunido en una visión anticipada del objeto acabado la materia, la forma y el fin, y a partir de ellos, como dice Heidegger, ha determinado el tipo de fabricación. Ésta, por tanto, no es lo primero y lo esencial en la producción de la copa.

Detengámonos en esta conclusión. Contra ella puede argumentarse que el obrar del orfebre mediante un conjunto de operaciones e instrumentos, mediante el oficio o el arte de la orfebrería, lejos de ser algo secundario es, por el contrario, lo fundamental. Nada me cuesta a mí, por ejemplo, imaginar en este momento una copa de plata acabada. Pero, ¿cuál es la importancia de mi visión anticipada para la fabricación de la copa? De hecho, ninguna. En la medida en que no distingo adecuadamente ni siquiera el metal, ni sé cómo fundirlo, ni poseo la habilidad o el oficio para trabajarlo, mi visión anticipada tiene un valor nulo. Una cosa es, pues, reunir las tres *aitia* en la imaginación y otra en la realidad. Para esto último se necesita poseer la correspondiente técnica, en el sentido de un saber hacer. Podría afirmarse que el grado de desarrollo de una determinada técnica, en el sentido indicado, es, en cierta medida, lo que predetermina las posibles visiones del artista o, cuando menos, que una variación importante de éstas, como muestra la historia, va siempre acompañada de una correspondiente variación en los requisitos materiales de su fabricación.

Con esto sólo queremos recordar, como contraposición a lo dicho por Heidegger, la concepción determinante de Marx: la idea de que el desarrollo de las fuerzas productivas, en su sentido técnico, es un aspecto fundamental de toda producción. El propio Aristóteles, en su tratado *De las partes de los animales* (IV, 687 a), escribe:

> En efecto, el ser más inteligente es aquel que sabe manejar el mayor número de utensilios; y la mano parece ser no ya un utensilio, sino varios. Pues ella es, por así decirlo, un instrumento que cumple las funciones de muchos otros. Es entonces al ser capaz de adquirir el mayor número de técnicas que la naturaleza ha ofrecido la mano, como instrumento utilísimo sobre todos los demás.

Lo que acabamos de indicar posiblemente es importante y correcto, pero lo es por respecto a nuestra idea de la producción. Esta idea, sin embargo, no es la que Heidegger tiene en mente cuando se refiere a la *téchne* griega. No dice que las cuatro «causas», como modos del «ser responsable de», producen el objeto como objeto fabricado. En este caso, los modos indicados del «ser responsable de» equivaldrían a modos del «efectuar» (*Wirken*) y serían sinónimos de la «causa eficiente». Lo que Heidegger dice por respecto a las *aitia* de la producción y a ésta misma es algo muy distinto, tan distinto que debe considerarse como el fundamento del significado específicamente griego de la producción.

Preguntemos: ¿de qué son responsables las cuatro *aitia* respecto de la copa de sacrificios? La respuesta de Heidegger es la siguiente:

> Según el ejemplo, son responsables del estar delante y del estar a disposición de la copa de plata como enser para el sacrificio. Estar delante y estar dispuesto (*hypokeiszai*) caracterizan la presencia de algo presente (*das Anwesen eines Anwesendes*). Los cuatro modos del «ser responsable de» llevan algo a la aparición. Lo dejan advenir a la presencia. Lo liberan hacia ella y lo hacen arrancar, a saber, hacia su acabada llegada. «El ser responsable de» tiene el rasgo fundamental de este «hacer arrancar». En el sentido de este «hacer arrancar», el «ser responsable de» es un «hacer advenir» (*Ver-an-lassen*). Desde la perspectiva de lo que los griegos experimentaron en el «ser responsable de», en las *aitia*, damos a la palabra motivar (*Veranlassen*) un sentido más amplio, de tal modo que esta palabra nombra el sentido de la causalidad pensada por los griegos. Por el contrario, la corriente y más estrecha significación de la palabra motivar (*Veranlassen*), quiere decir lo mismo que un impulso y una ocasión y designa una especie de causa secundaria en el conjunto de la causalidad[4].

Según este texto, las cuatro «causas» (*aitia*) son responsables, no de la fabricación de la copa de plata, del hecho material de producirla, sino de que esté ante nosotros, aparezca, se muestre como copa.

4 Ob. cit., p. 18.

Aparecer, mostrarse, dice Heidegger, caracteriza la «presencia de lo presente» (*das Anwesen eines Anwesendes*) y equivale al ser del ente (el ente, lo presente, lo es por la Presencia). Por tanto, las cuatro *aitia* dejan o hacen que la copa de plata advenga a la presencia y de este modo aparezca, se muestre como copa. Pero, no sólo la copa, por supuesto, sino cuanto nos rodea, sea un ente natural o técnico, es algo (copa, fruto, río...) por ser algo presente y es algo presente por la presencia, es decir, por el ser. En su ensayo «Moira», incluido en el mismo volumen de *Vorträge und Aufsätze*, dice Heidegger: «...ser quiere decir: presencia de las cosas presentes».

De acuerdo con el significado que Heidegger atribuye al término *aition* (significado que va más allá de su equivalencia con *arjé*), empieza a tener sentido la afirmación de que lo fundamental y primario de la fabricación de la copa de plata (la causa originaria) no es el hacer u obrar artesanal del orfebre, es decir, su habilidad y el procedimiento material, sino la posibilidad de la *presencia* de la copa de plata, de que se muestre como copa. Esta posibilidad no es el efecto de la fabricación en cuanto tal, de la técnica tal como nosotros la entendemos, sino su presupuesto. La fabricación, la artesanía, el orfebre como artesano, están predeterminados por la posibilidad de aquella presencia de lo presente. Lo propiamente griego del significado de «causa» (*aition*) sólo se entiende cuando entendemos también, en sentido eminentemente griego, la idea de «producción». La relación entre ambos la expone Platón en el siguiente texto de *El banquete*, citado por Heidegger:

> ...todo «hacer advenir», para lo que pasa desde lo no presente a la presencia, es *poíesis*, es producción (*Her-vor-bringen*)[5].
>
> (...)
>
> Todo consiste —añade Heidegger— en que tomemos la producción (*Her-vor-bringen*) en toda su amplitud y, al mismo tiempo, en el sentido del pensar griego. Una producción, *poíesis*, no es sólo la fabricación artesanal o el hacer artístico-poético que hace aparecer algo en imagen o en figura. También

5 Ob. cit., p. 19.

> la *physis*, el brotar desde y por sí mismo, es un producir, es *poíesis*. La *physis* es incluso *poíesis* en el sentido más eminente. Pues lo que es presente *physei* tiene en sí mismo el irrumpir de la producción, por ejemplo, el brotar de las flores en el florecer. Por el contrario, lo producido artesanal o artísticamente, por ejemplo, la copa de plata, no tiene en sí mismo el irrumpir de la producción, sino en otro (*en alló*), en el artesano y el artista[6].

Heidegger nos dice, en los últimos textos, a través de la palabra de Platón, la forma como los griegos pensaron y entendieron la producción, tanto natural como artístico-artesanal. La producción es un ***her-vor-bringen***, un «llevar adelante», un «llevar desde-ante». Este llevar hace que algo advenga a la presencia y aparezca, se muestre como lo presente. Los entes naturales tienen en sí mismos el irrumpir de este llevar a la presencia: llegan a ésta por sí mismos; los entes artísticos, poéticos, necesitan del artista, es decir, del hombre. Por otro lado, el producir, el «llevar adelante» a la presencia, es un paso y un avance desde «lo no presente a la presencia» y tiene lugar a través de las *aitia*. Éstas, sin embargo, no causan el producir como un efecto, sino que forman parten de él. Heidegger dice:

> Los modos del «hacer venir», las cuatro causas, juegan en el interior de la producción. Es por ésta que, cada vez, aparecen, tanto lo que crece en la naturaleza como lo que es obra de la artesanía o del arte[7].
>
> (...)
>
> ¿Cómo acontece —pregunta ahora Heidegger— el «llevar adelante», sea en la naturaleza o en el trabajo manual y el arte? ¿Qué es el «llevar adelante» en el que intervienen los cuatro modos del «hacer advenir»? El «hacer advenir» concierne a la presencia de todo lo que en el «llevar adelante», aparece. El «llevar adelante» lleva desde el ocultamiento al no-ocultamiento. El «llevar adelante» acaece sólo en tanto lo oculto llega a lo

6 Ob. cit., p. 19.

7 Ob. cit., p. 22.

> no-oculto. Este llegar descansa y oscila en lo que llamamos el des-ocultar. Los griegos tienen para ello el nombre de *aletheia*. Los romanos lo traducen por *veritas*. Nosotros decimos «verdad» y lo entendemos usualmente como la exactitud de las representaciones[8].

Con la introducción del concepto de verdad como *aletheia*, como «des-ocultar» (*entbergen*), la exégesis de Heidegger sobre el concepto griego de *téchne* llega a su culminación. Esta exégesis descansa, como hemos visto, en la doble relación que Heidegger establece entre técnica y producción y entre producción y verdad. Esta doble relación, sin embargo, no es el punto clave de la exégesis. El punto clave es el concepto griego de ente.

Los griegos, según Heidegger, entendieron el ente como «lo presente» (*das Anwesende*): lo que se muestra o aparece. De acuerdo con esto, su idea de la producción, la *poíesis*, no se refiere simplemente al ente, sino a la «aparición del ente». De aquí que la idea aristotélica de *aition* no signifique «causa» en nuestro sentido actual. El significado de *aition* puede ilustrarse, por vía negativa, del siguiente modo: el árbol produce frutos, pero el árbol no es la causa de que el fruto se muestre, aparezca como fruto. Un ente produce otro ente, pero no su aparición. Ni *poíesis*, ni *aitia* mientan, según Heidegger, procesos y causas físicas.

Esto es lo primero. Lo segundo es que la explicación griega de la producción de «lo presente» parte de la premisa de que el hombre no es Sujeto, en el sentido moderno de este término. Por lo mismo, «lo presente», lo que se muestra o aparece, tampoco es para los griegos una representación objetiva; una *Erscheinung* en sentido kantiano.

Ahora bien, si «lo presente» no es ni un producto del ente, ni un producto del hombre, ¿quién o qué lo produce?

La respuesta de Heidegger la ilustran estos dos breves textos:

a) En su ensayo *Qué quiere decir pensar*, refiriéndose al fragmento VIII, 34-36, del «Poema de Parménides» («Pero una misma cosa

8 Ob. cit., p. 20.

es el percibir y aquello por lo cual es la percepción» [traducción de Heidegger]), leemos:

> De estas palabras de Parménides se deduce claramente que el pensamiento, en tanto percibir, recibe su ser del ser del ente. Pero, ¿qué significa aquí ser del ente y qué significa para los griegos y posteriormente, hasta hoy, para todo el pensamiento occidental? La respuesta a esta pregunta que, por ser demasiado simple, no ha sido aún planteada, es que el ser del ente quiere decir presencia de lo presente[9].

b) En su ensayo «La sentencia de Anaximandro», escribe:

> Lo griego no mienta, en nuestra forma de hablar, una peculiaridad nacional, cultural o antropológica. Lo griego es el amanecer del destino, en el que el ser mismo se ilumina en el ente y reclama una esencia del hombre que, en correspondencia con el destino, tiene su curso histórico en el modo como es custodiada en el ser y apartada de él, pero nunca separada.

De acuerdo con el primero de estos textos, los griegos, según Heidegger, concibieron lo presente a partir de la «presencia» (el ser). De acuerdo con el segundo, esta «presencia» es una Luz que se ilumina en el ente y hace que éste aparezca. Los griegos entendieron esta Luz como un desocultamiento. El des-ocultamiento (del ser) determina las formas de aparición del ente, es decir, las formas como el ente se muestra al hombre como ente. En su «Introducción» al ensayo *Qué es metafísica*, dice Heidegger:

> ...sea cual sea la interpretación del ente, como espíritu en el sentido del espiritualismo, como materia y fuerza en el sentido del materialismo, como devenir y vida, como representación o como voluntad, como sujeto, como energía, como eterno retorno de lo idéntico, en cada caso aparece el ente en la Luz

9 «Was heisst Denken» en *Vorträge und Aufsätze*, 1954.

> del ser. En todas partes en que la metafísica representa el ente, se ha iluminado el Ser. El ser ha llegado a un desocultamiento (*Unverborgenheit*).

¿Cuál es esta Luz, esta presencia, esta iluminación que se desoculta en lo presente y lo hace aparecer de un determinado modo en tanto ente? Bien, esto es, según Heidegger, lo que no sabemos ni supieron los griegos. Los griegos, los presocráticos, en particular, experimentaron y distinguieron entre la presencia y lo presente, entre la Luz y lo iluminado, es decir, entre el ser y el ente, pero no retuvieron dicha distinción. De inmediato, el pensamiento posterior la olvida. Platón y Aristóteles siguen pensando el ser del ente como la «presencia de lo presente», pero se ocupan exclusivamente de determinar la entidad (*Seiendheit*) del ente, piensan «lo presente», pero no la «presencia» en tanto presencia, el Ser en tanto Ser.

Hagamos aquí una indicación fundamental. Heidegger no se limita a presentar y contraponer dos interpretaciones distintas a la «aparición del ente»: la griega y la moderna. Tampoco las entiende, en nuestro sentido habitual, como puntos de vista, opiniones, teorías que remiten a condiciones subjetivas, históricas, culturales, de los pensadores que las formulan. Por el contrario, sostiene que tales interpretaciones tienen como fundamento el «desocultamiento del ser» o, mejor expresado, las sucesivas formas históricas en que tal «desocultamiento» ha acontecido. En el mismo ensayo que ahora comentamos, afirma Heidegger: «El que después de Platón, lo real se muestra en la luz de las ideas, no es una obra de Platón. El pensador ha correspondido simplemente a lo que se le revelaba».

Esta última afirmación es extensible a la idea de la técnica. La técnica griega y la actual deben concebirse también a partir de las formas históricas del «desocultamiento» del Ser y de la correspondiente «aparición» del ente. Es la índole de esta aparición la que determina las metas y los modos de producir material, de la técnica entendida en sentido instrumental.

La interpretación heideggeriana de la técnica griega, que acabamos de resumir, plantea, aparte de la concepción ontológica que le sirve de base, otro tipo de problemas. El primero y más inmediato

concierne a su muy discutible fidelidad a los textos platónicos y aristotélicos. De la enorme cantidad de pasajes relativos a la técnica, que aparecen en la obra de los dos mayores filósofos griegos, Heidegger apenas selecciona un par de ellos. El problema segundo se refiere al hecho de que, independientemente de la interpretación filosófica que de la *téchne* hicieran Platón y Aristóteles, independientemente, además, de la *reinterpretación* que nos propone Heidegger, la técnica griega está constituida por el mundo de los artesanos. Arquitectos, armadores, escultores, orfebres, molineros, herreros, etc., son, a través de sus trabajos concretos, la expresión histórica de la técnica griega. Por eso debemos preguntar: ¿cuál es el alcance de la reinterpretación heideggeriana del concepto platónico-aristotélico de la *téchne* para entender, en su concreción histórica, la realidad de la técnica griega? ¿Aclara realmente su carácter específico? Es ya revelador, en relación a estas preguntas, el que Heidegger ni siquiera las suscite. No obstante, si los griegos concibieron la técnica como un modo del «desocultar», es decir, de la verdad, desearíamos que Heidegger nos mostrara de qué modo este fundamento se tradujo y manifestó en la índole de lo instrumental, de la fabricación propiamente dicha. O, para referirnos a otro aspecto mucho más importante: si el que construye un barco «reúne por anticipado el aspecto y la materia del barco... en la cosa vista completamente acabada», es decir, en el plan o en la «idea» que el constructor se hace del barco, la concepción griega de la *téchne*, según la interpretación heideggeriana, debería reflejarse en aquel Plan o «idea» y debería poderse aducir testimonios de la diferencia existente, no en cuanto a la complejidad, sino a la concepción general, entre el Plan de un armador griego y uno moderno. Porque, no hay duda de que el constructor actual también reúne en una visión previa, en un plan, en una idea, el barco que se propone construir.

II

La segunda parte del ensayo *La pregunta por la técnica* está dedicada a exponer la esencia de la técnica moderna. El punto de partida de esta exposición lo constituye la idea de que dicha técnica es, como la *téchne*

griega, un modo del «desocultar» y que su esencia se despliega en el recinto de la verdad. Heidegger escribe:

> Contra esta determinación del recinto esencial de la técnica se puede objetar que ella es válida ciertamente para la técnica griega y que, en el mejor de los casos, conviene a la técnica artesanal, pero que no es aplicable a la técnica moderna basada en la fuerza de las máquinas. Pero, precisamente, ésta es lo inquietante que nos lleva a preguntar por «la» técnica. Se dice que la técnica moderna es incomparable con todas las anteriores porque se basa en la moderna ciencia exacta de la naturaleza. En el ínterin, se ha reconocido claramente que lo inverso es también válido: la física moderna, en tanto experimental, depende de aparatos técnicos y de la construcción de aparatos. Esta constatación de la relación recíproca entre técnica y física es correcta. Pero es tan sólo una constatación histórica de los hechos y nada nos dice sobre el fundamento en que se basa dicha relación recíproca. La cuestión decisiva es, por tanto: ¿cuál es la esencia de la técnica moderna para que ella pueda incurrir en la utilización de la ciencia exacta de la naturaleza? ¿Qué es la técnica moderna? También ella es un desocultar. Sólo cuando fijamos nuestra mirada en este rasgo es que se nos muestra lo nuevo de la técnica moderna[10].

Al desocultar de la técnica moderna, sin embargo, no corresponde una producción en el sentido de la *poíesis*, es decir, un «llevar adelante», un hacer que algo se muestre en la plenitud, acabamiento, perfección (*télos*) de los que es.

> El desocultar que rige la técnica moderna —escribe Heidegger— es un provocar (*Herausfordern*) que exige a la naturaleza el suministro de energías que, en cuanto tales, puedan ser extraídas y almacenadas. Pero, ¿no vale esto también para el viejo molino de viento? No: sus aspas dan vueltas en el viento

10 *La pregunta por la técnica*, ob. cit., p. 22.

> y están sometidas a él, pero el molino de viento no saca energías de la corriente de aire para acumularlas[11].

El término clave de este texto es *Herausfordern*, inicialmente contrapuesto a *Hervorbringen*. ¿Cómo hay que entender *Herausfordern*? En sentido corriente significa provocar, pero la expresión «provocar a la naturaleza para que suministre energías» no es usual en lengua española. En sentido corriente *provocar* significa ocasionar y producir, por ejemplo, un incendio. En otra acepción, provocar significa también hacer que alguien actúe, responda de un cierto modo calculado de antemano por quien provoca. Así decimos: hice tal cosa porque él me provocó. Si juntamos los dos sentidos en la palabra alemana *Herausfordern* podemos entenderla como un producir o hacer que algo responda de una determinada manera, como un producir que exige de la cosa una determinada respuesta. Es en este sentido que *Herausfordern* se contrapone a *Hervorbringen*, entendido como un «llevar adelante» (un intentar) en el sentido griego de la *poíesis*: hacer que algo llegue a su aparición desde y por sí mismo y se muestre en la plenitud y perfección que lo caracteriza.

Heidegger ejemplifica la diferencia en el siguiente texto de su ensayo:

> Una región, por el contrario, es provocada a la extracción de carbón y minerales. La corteza terrestre se desoculta ahora como yacimiento hullero, el suelo como depósito de minerales. De otro modo aparecía el campo que antaño cultivaba el campesino, cuyo cultivar significaba aún: cuidar y proteger. El trabajo campesino no provoca la tierra de labranza. En la siembra del grano, deja a la semilla la fuerza de su crecimiento y cuida su desarrollo. En el intervalo, el cultivo del campo se ha convertido en un tipo de cultivo que requiere o emplaza (*stellt*) a la naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación. La agricultura es hoy industria motorizada de alimentos. El aire es emplazado a suministrar nitrógeno, el suelo minerales,

11 Ob. cit., p. 22.

> por ejemplo, a suministrar uranio, éste energía atómica, la cual puede ser liberada para fines destructivos o pacíficos[12].

El provocar como un modo de producir, es decir, de «causar», está sometido a otra forma de desocultamiento (de verdad). Hace que lo presente (por ejemplo, el río, el suelo, la montaña) aparezca bajo otra forma de presencia, es decir, se muestre como ente de otro modo. Es a partir de este nuevo modo de desocultamiento que la agricultura deviene industria motorizada, la cual emplaza al suelo cultivable a una producción industrial de alimentos. El sentido de este emplazar (*stellen*), lo expone Heidegger en el siguiente texto:

> El emplazar (*stellen*) que provoca las energías naturales, es un promover en un doble sentido. Promueve en tanto abre y pone fuera. Este promover está de antemano dirigido a promover otra cosa, es decir, a moverla hacia delante hacia su máxima utilización y menor costo. El carbón extraído de la cuenca hullera no está puesto ahí para que siga ahí o en cualquier parte. Está almacenado, es decir, está en su sitio para el pedido de calor solar almacenado en él. Éste es provocado a (suministrar) calor, al cual se le pide suministrar vapor, cuya presión mueve un mecanismo por el cual una fábrica se mantiene en actividad[13].

La palabra clave es ahora —y en toda esta segunda parte del ensayo— *stellen*, que algunos comentaristas y traductores vierten por *requerir* y que nosotros hemos traducido como *emplazar*. Tal vez la mejor traducción sea la de *«poner a»*, en el sentido de «poner a producir una propiedad», es decir, provocarla y emplazarla a que dé su máximo rendimiento.

En este nuevo texto, Heidegger aclara todavía más el sentido de *stellen*:

> La central eléctrica es puesta en la corriente del Rin. Ella *pone* la corriente a presión hidráulica, que a su vez pone a girar

12 Ob. cit., p. 23.
13 Ob. cit., p. 23.

> las turbinas, cuyo giro pone en movimiento la máquina, cuyo mecanismo produce corriente eléctrica, para la cual, la central regional y su red están encargadas del suministro de corriente. En el dominio de estas consecuencias encadenadas del pedido de energía eléctrica, el Rin aparece también como algo comisionado para. La central no está construida en el Rin, como el viejo puente de madera que, después de siglos, unía a las dos orillas. Más bien es el río el que está represado en la central. Lo que es ahora como corriente, a saber, suministrador de presión hidráulica, lo es desde la esencia de la central eléctrica. Atendamos un momento, para sopesar lo monstruoso que aquí tiene lugar, a la contraposición que se expresa en estos dos títulos: «El Rin», represado por la central eléctrica y «El Rin», dicho en la obra de arte que es un himno de Hölderlin. Pero, se replicará que el Rin sigue siendo un río del paisaje. Puede ser, pero, ¿cómo? No de otro modo que como objeto al que se le encomienda la visita organizada por una agencia de viajes, que ha instalado allí una industria de vacaciones[14].

Hasta aquí, Heidegger ha interpretado la técnica moderna como un modo del desocultar. Éste tiene lugar en la medida en que el hombre provoca los entes naturales y los emplaza (los pone) a que suministren energías, las cuales son emplazadas, a su vez, a que suministren otras cosas en una promoción incesante y continua. Este provocar —ahora se ve mucho mejor— es todo lo contrario del producir en el sentido de la *poíesis*; no es un «llevar adelante» la obra acabada que se ostenta en su acabamiento y perfección, que se muestra como cosa, en la reunión de la materia, la forma y el fin. Más bien el provocar, el *herausfordern* disgrega el ente, lo despedaza, lo reduce a sus elementos en una constante extracción y explotación de todo.

> El desocultar —escribe Heidegger— que rige la técnica moderna tiene el carácter del emplazar en el sentido del provocar. Éste acontece liberando las energías ocultas en la naturaleza, acumu-

14 Ob. cit., p. 23.

> lando lo liberado, distribuyendo lo acumulado y conmutando nuevamente lo distribuido. Liberar, transformar, acumular, distribuir, conmutar son modos del desocultar. Pero éste no es un simple desenvolvimiento, no se pierde en lo indeterminado. El desocultar se desoculta a sí mismo sus propias vías, dentadas de múltiples maneras, en la medida en que las gobierna y dirige. Dirección y aseguramiento devienen los rasgos principales del desocultàr provocante[15].

En la medida en que la técnica es un desocultar que somete el ente a la dirección y el aseguramiento del liberar, transformar, etc., es decir, al repertorio de comportamientos que Heidegger ha venido señalando en los textos anteriores, ¿cómo aparece, se muestra el ente bajo el dominio de la técnica moderna? La respuesta de Heidegger es la siguiente: lo realizado mediante el «emplazar provocante»,

> está en todas partes comisionado a estar a su punto, en su lugar, y a ser comisionable para un ulterior pedido. Lo así pedido tiene su propio estado, status. Lo llamamos «material disponible» (*Bestand*). La palabra dice aquí más y algo más esencial que las meras «existencias». La palabra «material disponible» se eleva al rango de un título. Caracteriza nada menos que el modo como todo está presente, en tanto alcanzado por el desocultar que provoca. Lo que está ahí, bajo la forma de «material disponible» no está más ante nosotros como objeto (*Gegenstand*)[16].

Con la determinación del modo de la patencia del ente, en el ámbito de la técnica moderna, Heidegger completa su interpretación del no-ocultamiento (del ser), de la verdad —el recinto esencial en el que se despliega la esencia de dicha técnica—. Ésta comprende, en una forma estructural: provocación-emplazamiento-material disponible (*herausfordern-stellen-Bestand*). Esto significa que existe una

---

15 Ob. cit., p. 24.
16 Ob. cit., p. 24.

correspondencia entre la forma como el ente se patentiza como ente y los modos del actuar y el comportarse humanos. Sólo porque el río se desoculta, aparece, se muestra como «material acuático» o «material disponible para suministrar presión» es que el hombre lo provoca y emplaza a dicho suministro, construyendo la central eléctrica. O a la inversa, el hombre construye la central eléctrica porque el río se le desoculta no como simple corriente natural, sino como «material disponible». Todo actuar humano está determinado por una forma de patencia del ente y toda patencia presupone y requiere del hombre un determinado tipo de comportamiento.

Ahora bien, el punto determinante de la interpretación de Heidegger aparece, inmediatamente después del último texto transcrito, en esta fundamental conclusión:

> ¿Quién lleva a cabo el emplazamiento provocante, por el cual lo que se llama realidad se desoculta como «material disponible»? Manifiestamente, el hombre. Pero, ¿en qué medida puede operar semejante desocultamiento? El hombre puede representar esto o aquello de un modo u otro, o formar o dedicarse a ello. Pero no dispone del no-ocultamiento de donde cada vez lo real se muestra o se rehúsa. El que, desde Platón, se muestre lo real en la luz de las ideas, no lo ha hecho Platón. El pensador correspondió simplemente a lo que se le declaraba[17].

Según este texto, el desocultar humano —bajo las formas del provocar, emplazar, comisionar, etc.— que hace aparecer el ente como «material disponible», depende del «no-ocultamiento del ser», sobre el que el hombre no tiene decisión. Heidegger escribe:

> Sólo en tanto el hombre, por su lado, es ya provocado a extraer o liberar energías naturales, puede acontecer este desocultar emplazante. Cuando el hombre es provocado, emplazado a este desocultar, ¿no pertenece él, de un modo aún más original que la naturaleza, al «material disponible»? La manera corriente de hablar sobre material humano, material enfermo

17 Ob. cit., p. 25.

> de una clínica, habla a favor de ello. El guarda forestal que en el bosque mide la madera abatida y que aparentemente sigue como su abuelo en la misma forma por los mismos senderos es hoy, lo sepa o no, encargado por la industria maderera. Está encargado de la demanda de celulosa, que es provocada por la necesidad de papel...[18]

A partir de estas últimas formulaciones, la interpretación de Heidegger introduce, como vemos, un principio desconcertante. ¿Por qué no es el hombre el que provoca a la naturaleza, el que la emplaza a suministrar energías? Las energías han existido, los minerales están bajo la tierra o en la superficie, el aire contiene hidrógeno, el agua ejerce presión, produce vapor, etc. El hombre ha descubierto, a través de la ciencia, la composición de la materia y la pone a su servicio. ¿Cuál es el misterio de este hecho? ¿Por qué razón debemos aceptar, según Heidegger, que el hombre es provocado a provocar la naturaleza y que ello depende del «no-ocultamiento del ser», que no es un hecho humano?

La respuesta de Heidegger, en el ensayo que comentamos, la brinda el siguiente texto:

> ¿Dónde y cómo tiene lugar el desocultamiento si no es un hecho humano? No tenemos que buscar muy lejos. Es sólo necesario percibir, sin prevenciones, Aquello (*Jenes*) que siempre ha reclamado al hombre y de un modo tan decisivo que él, tan sólo como aquel a quien se le ha dirigido la palabra puede ser hombre. En todas partes en que el hombre abre su ojo y su oído, abre su corazón, se da libremente a la reflexión y a la aspiración de un fin, a la imaginación creadora y al obrar, al ruego y al agradecimiento, se encuentra ya en todas partes llevado a lo no-oculto. Cuyo no-ocultamiento se ha producido ya tan pronto como éste llama al hombre a los modos del desocultar que le son asignados. Cuando el hombre, a su modo, dentro del no-ocultamiento desoculta lo presente, entonces corresponde tan sólo a la llamada de la no-ocultación, incluso cuando la contradice. Así, cuando el hombre, investigando,

18 Ob. cit., p. 25.

> considerando, pone la naturaleza como una región de su representar, entonces es reclamado por un modo del desocultar que lo provoca a abordar la naturaleza como un objeto de investigación, hasta que el mismo objeto desaparece en lo no-objetivo (*Genstandlose*) del «material disponible»[19].

Preguntemos: ¿suministra este texto una respuesta a la pregunta que antes hemos formulado? ¿Nos hace ver, aporta razones suficientes para que entendamos por qué el hombre no decide sobre el no-ocultamiento que lo provoca a provocar a la naturaleza o a ponerla como una región de su representar? Indudablemente que no. Heidegger no aporta ninguna razón. Pero no tan sólo en el texto anterior, sino en ninguna parte de su obra. ¿Es esto extraño, sin embargo? ¿No es en el fondo lo que hace todo gran filósofo que ha pensado el ser del ente de una nueva manera?

El mismo Heidegger en una «Carta a un joven estudiante» que aparece como postscriptum en su ensayo «La cosa», declara, a propósito del pensar que piensa el ser: «Este pensar no se puede jamás justificar como lo hace el saber matemático»[20].

La conclusión de Heidegger, como hemos visto, es que la técnica, como un desocultar que enlaza, no es ningún hacer humano. Esto significa que tampoco lo es la «provocación» que emplaza al hombre a encargar lo real como «material disponible». Este provocar —señala Heidegger— «reúne al hombre en el encargar. Esto que reúne concentra al hombre a emplear lo real como material disponible».

La provocación proviene de un «llamado provocante» (*herausfordender Anspruch*). Este llamado, según el último texto, es el llamado de Aquello (*Jenes*) que reclama al hombre, lo interpreta y lo dirige hacia un modo del desocultar. El Aquello es el Ser en tanto desocultar. A este llamado (*Anspruch*) lo llama Heidegger *Gestell*, palabra alemana que en la lengua común significa «estantería» y también «esqueleto», pero que en la significación filosófica que le adjudica Heidegger, como *Ge-stell*, quiere decir:

19 Ob. cit., p. 26.
20 «Das Ding» en *Vorträge und Aufsätze*.

> Lo que reúne (*das Versammelnde*) de aquel emplazar (*stellen*), que emplaza al hombre a desocultar lo real, en el modo del encargar, como «material disponible». *Ge-stell* nombra el modo del desocultar que predomina en la esencia de la técnica moderna y que no es nada técnico. A la técnica, por el contrario, pertenece todo lo que conocemos como varillas, pistones, armazones y parte de lo que se llama montaje. Éste forma parte, junto con sus partes, del ámbito del trabajo técnico, que corresponde a la provocación del *Ge-stell*, pero que no lo integra ni produce.

El emplazar (*stellen*) reúne (*Ge*) al ente y al hombre. Hace aparecer al ente como «material disponible» y provoca al hombre, lo emplaza a extraer, almacenar, transmutar dicho material. Lo emplaza a que vea todo ente bajo la forma de «material disponible» y no bajo la forma de lo que se muestra desde y por sí mismo y se ostenta en su acabada perfección (*Anwesende*), que es lo que los griegos, entendieron como ente; o bajo la forma del «objeto» del representar, que es la forma como el ente se desoculta al hombre moderno. En este sentido el *Ge-stell* no denota un ente, ni el conjunto de los artefactos, ni el trabajo técnico. Denota el Ser, es decir, la presencia, la Luz que en el mundo moderno ilumina lo «presente» (el ente) y lo muestra como «material disponible».

Un poco después del último texto citado, Heidegger escribe:

> En tanto la provocación al encargar (*Bestellen*), el *Ge-stell* envía hacia un modo del desocultamiento. El *Ge-stell* es un envío (*Schikung*) del destino (*Geschick*), como cada forma del desocultar. Destino, en el sentido indicado, es también el «llevar afuera» (*Her-vor-bringen*), la *poíesis*.

En este nuevo texto *Ge-stell* se pone en conexión con *Geschick* (Destino). El término *Geschick* es, en la terminología de Heidegger, un abstracto derivado de *zu schicken*: enviar. Heidegger usa el término fundamentalmente referido al ser bajo las formas de *Seinsgeschick* o *Geschick des Seins*, es decir, «destino del ser». De qué modo hay que pensar *das Geschick* en relación con el ser lo ilustra Heidegger en su ensayo

Carta sobre el humanismo, con las siguientes palabras: «porque el ser resulta todavía impensado, por eso se dice en *Ser y tiempo* respecto del ser: se da (*es gibt*)»[21]. Un poco más adelante añade: «El ser deviene *Geschick*, en tanto él, el Ser, se da. Esto, sin embargo quiere decir, pensado destinalmente (*geschickhaft*): se da y se rehúsa al mismo tiempo»[22].

El «darse» y al mismo tiempo «rehusarse» indica en el texto la forma como el Ser se manifiesta. La reflexión sobre este misterioso carácter apofántico del Ser ha sido en la obra de Heidegger la única y constante preocupación. Dejemos sin comentario el «se da y se rehúsa al mismo tiempo», sobre cuyo sentido Heidegger no dijo nada esclarecedor. Preguntemos, más bien, ¿qué significa *Geschick*?

Oigamos una primera respuesta en la obra *El principio del fundamento*: «Cuando referimos la palabra *Geschik* al Ser, entonces pensamos que el Ser se adjudica a nosotros y se ilumina e iluminándose dispone un ámbito espacio-temporal en el que el ente puede aparecer»[23]. Según este texto, el «darse» del Ser significa un «adjudicarse a nosotros». La referencia al nosotros (*uns*) significa que el darse del Ser no acontece independientemente del hombre. En el ensayo que comentamos, *La pregunta por la técnica*, dice Heidegger: «Encaminar (*auf einen Weg bringen*), esto quiere decir en nuestro lenguaje: enviar. Llamamos al reuniente enviar que lleva al hombre hacia un camino del desocultamiento, el Destino (*das Geschick*)»[24].

En este nuevo texto, el Destino (*das Geschick*), el enviar, es un encaminar al hombre hacia un modo del desocultamiento, es decir, hacia una forma de descubrir, de hacer aparecer el ente en cuanto ente. En la palabra Destino (*das Geschick*), por tanto, se juntan dos significados correlativos: por una parte un modo de «aparecer el ente», por otra un «enviar» al hombre hacia esta forma de aparición. El prefijo *Ge* de *Geschick* denota esta reunión de hombre y ente del mismo modo que el *Ge* de *Ge-stell* expresa lo «reuniente» del *stellen* del emplazar provocante: el *bestellen* y el *Bestand*, la actitud y comportamiento del hombre respecto del ente y la forma de aparición de éste. En este sentido

21 *Brief über den Humanismus*, Klostermann, 1947.

22 Ibíd.

23 *Satz vom Grund*, Günther, 1954, p. 109.

24 *Vorträge und Aufsätze*, Günther, 1954, p. 32.

es que Heidegger afirma, en el ensayo que comentamos, que el *Gestell* es un «envío» (*Schickung*) del Destino (*Geschik*), es decir, el modo como el Ser, en la época de la técnica moderna, encamina al hombre hacia el desocultamiento del ente como «material disponible».

Pero el término *Geschick* (Destino) engloba aun otra significación fundamental que lo vincula con *Geschichte*, historia. En efecto, en el ensayo que comentamos escribe Heidegger, inmediatamente después del texto que acabamos de comentar:

> Desde aquí [desde el *Geschick*] se determina la esencia de toda historia (*Geschichte*). Ésta no es ni un objeto de la «Historia», ni el cumplimiento de un hacer humano. Éste es histórico en tanto susceptible de ser destinado (*geschickliches*) (comparar con *De la esencia de la verdad*, 1930, primera edición, 1943, pp. 16 y ss). Y sólo el Destino (el envío) hacia el representar objetivamente hace accesible lo histórico (*das geschichtliche*) a la «Historia», es decir, como objeto de una ciencia y lo que hace posible la asimilación usual de lo «histórico» (*geschichtliche*) con lo histórico (*historischen*).

En este nuevo texto, la vinculación de *Geschick* y *Geschichte* amplía el significado del primer término y modifica sustancialmente la idea usual del segundo. En efecto, ¿por qué el *Geschick* determina la esencia de toda historia (*Geschichte*)? Y, ¿por qué la historia entendida como *Geschichte* no es ni un objeto de la historia entendida como ciencia, ni un hacer humano?

Una primera respuesta la suministra el ensayo *De la esencia de la verdad*, indicado por el propio Heidegger. En este ensayo leemos:

> Sólo ahí donde el ente mismo es elevado y mantenido propiamente en su estado de descubierto, sólo donde este mantener es comprendido desde el preguntar por el ente en cuanto ente, comienza la historia (*Geschichte*). El desocultamiento inicial del ente en el todo, la pregunta por el ente en cuanto tal y el comienzo de la historia occidental son lo mismo y lo simultáneo en un «tiempo» que en una forma inconmensurable abre (*eröffnet*) lo Abierto para cualquier medida (*Mass*).

Según este texto, Heidegger restringe la idea de *Gechichte* (historia) a la historia occidental. Su comienzo, además, se produce en Grecia, pues fue allí donde por primera vez se formuló y mantuvo la pregunta por el ente en tanto ente. Esto significa que es en Grecia donde acontece de un modo original, el «darse del ser», su no-ocultamiento, su iluminación. Pero este «darse» significa precisamente el *Geschick*. En el ensayo «Logos» dice Heidegger: «El que en la época griega el Ser del ente resulte merecedor de pensamiento (*Denkwürdig*) es el comienzo de Occidente, la oculta fuente de su destino (*Geschickes*)». Aquí la palabra *Geschick* ya no significa solamente «encaminar al hombre hacia un modo del desocultamiento», sino más bien el intenso «camino» que el hombre europeo y, con él, el hombre occidental u occidentalizado ha recorrido desde los griegos hasta hoy. Este camino es su *Geschick* (Destino), en donde el *Ge* significa la reunión de todas las formas en que el hombre ha sido «enviado» (*schiken*) por el ser hacia el desocultamiento del ente, es decir, hacia su aparición y mostración en tanto ente. Pues bien, este *Ge-schick* es el fundamento de la *Geschichte*, en el sentido de que todo lo que ha acontecido al hombre (*geschehen*), todo su hacer a lo largo de las épocas tiene en su base, como fuente originaria, las distintas formas como el hombre ha sido «enviado» al desocultamiento del ente. En la medida en que el *Ge-stell* denota la forma específica en que el hombre, en la época de la técnica, es enviado al desocultamiento del ente, el *Gestell* forma parte de la *Geschichte* y debe ser comprendido en relación con las restantes formas de desocultamiento que se han producido a partir de los griegos, es decir, debe ser comprendido a partir de la *Seinsgeschichte*, de la historia del ser.

En el presente comentario no vamos a ocuparnos de esta comprensión que Heidegger ha desarrollado a partir de su concepción de la «historia de la metafísica» (vid. por ejemplo el conjunto de reflexiones o notas reunidas bajo el título «Superación de la metafísica»)[25]. Intentaremos, más bien, analizar y discutir la interpretación que Heidegger nos propone sobre la técnica moderna.

Esta interpretación, como hemos visto, se mueve en dos dimensiones: la primera describe o caracteriza los rasgos fundamentales

25 «Überwindung der Metaphysik», en *Vorträge und Aufsätze*.

de la técnica moderna, a partir de la idea de que dicha técnica es un modo del «desocultamiento», es decir, un modo de estar el hombre referido al ente y una forma de aparecer o mostrarse el ente. La segunda la configura la concepción metafísica de que el desocultar no es un producto humano.

Por lo que respecta a la primera dimensión, lo que Heidegger nos dice es: a) que el modo como el hombre se dirige, se encamina, se relaciona con el ente no está determinado originariamente ni por el conocer ni por el representar, sino por un conjunto de «comportamientos» que caracteriza como: extraer, transformar, acumular, repartir, conmutar los entes naturales. El supuesto es que hoy, el conocer y el representar están subordinados a estos modos de estar en relación con el ente. Los conocimientos que hoy se persiguen y buscan en los centros de «producción» de conocimiento están supeditados a las formas mencionadas *de entrar* en relación con el ente (el extraer, transformar, acumular, etc.). La ciencia misma se halla hoy bajo esta supeditación. Esta especie de nuevo «pragmatismo» vital ha invertido la relación práctica del hombre con el ente. Antes, por ejemplo, el hacer humano, el trabajo, la técnica en su sentido instrumental, se supeditaba a los entes naturales, a las posibilidades que éstos ofrecían entendidos como «sustancias», como cosas que tienen en sí mismas una esencia y un fin propios. Los ejemplos de Heidegger son ilustrativos. El molino de viento aprovechaba el viento, la fuerza del aire. El campesino cultivaba la tierra en el sentido de cuidar y proteger lo que de ella emergía por su propio impulso. El Rin era navegable, suministraba peces, agua para la sed y los cultivos. Hoy, por el contrario, el aire, el cultivo de la tierra, los ríos, están supeditados a los requerimientos y exigencias de la producción de oxígeno, de la industria de la alimentación, de la producción de energía eléctrica, etc. La naturaleza y sus entes son provocados, emplazados por esta «producción», de la que el hombre mismo forma parte, y en cuya base se halla lo que Heidegger ha llamado «provocación». Éste es el primer aspecto de la técnica entendida como una forma de «desocultamiento». El otro aspecto es que, en correspondencia con este modo de relación del hombre con el ente, éste aparece, se muestra como *Bestand*, como «material disponible». Esta forma de mostración es básica y anterior a la mostración del ente como «sustancia»

o como objeto de una representación. Heidegger establece la preeminencia de la mostración como *Bestand* en este ejemplo de su ensayo:

> Pero un avión comercial en la pista de despegue es, sin embargo, un objeto. Cierto. Podemos representarnos de este modo esta máquina. Pero entonces oculta lo que es y cómo es. Sobre la pista sólo se desoculta como «material disponible» en la medida en que está dispuesto a asegurar la posibilidad del transporte. Para esto es preciso que en su construcción, en cada una de sus partes esté disponible para despegar. Aquí sería el lugar para examinar la caracterización que Hegel da de la máquina como un instrumento independiente. Visto desde la perspectiva del instrumento artesanal, su caracterización es correcta. Únicamente que así la máquina no resulta pensada desde la esencia de la técnica, a la que pertenece. Vista como material disponible, la máquina es absolutamente dependiente; pues tiene su puesto (*Stand*) únicamente desde el disponer de lo disponible.

En cierto modo, lo que Heidegger nos dice en este texto remite a lo que ya afirmaba en 1927, en su obra *Ser y tiempo* por referencia al «ser de lo a la mano» (*Vorhanden sein*), es decir, del útil, como forma originaria de patentizarse los entes dentro del ámbito del mundo cotidiano. Pero, lo que allí era pensado desde un punto de vista trascendental, como un «existenciario», es decir, como una forma *a priori* de la existencia, en el ensayo que comentamos es una forma histórica del desocultamiento del ente.

Ahora bien, lo importante es observar que los dos caracteres correlativos del desocultamiento permiten una interpretación antropológica, económica y cultural. Se puede argumentar fácilmente que, sobre la base de que el hombre ha utilizado y tiene que utilizar necesariamente los recursos de la naturaleza, la utilización actual está determinada por la adquisición de nuevos conocimientos sobre aquéllos, que este conocimiento ha dependido del surgimiento de la ciencia moderna y de la nueva concepción que acerca de la estructura material de los entes naturales se ha hecho el hombre. A esto se debe agregar también el cambio que ha experimentado la producción considerada no técnicamente, sino socialmente, a partir del surgimiento del capitalismo.

Un nuevo espíritu de empresa, de apropiación, de riqueza ha impulsado y orientado el trabajo y la producción hasta llegar a las forma actuales de la sociedad de consumo. El dominio de la forma social y económica de producción se nutre incesantemente de la ciencia y sus aplicaciones técnicas pero, al mismo tiempo, las determina y conforma a sus imperativos y exigencias.

Esta interpretación parece bastante plausible, dentro de los matices o variaciones que permite. Sin embargo, como hemos visto, no es la que Heidegger propone. Para Heidegger todo esto es correcto dentro de una forma corriente de representación, pero no descubre ni ofrece el verdadero fundamento de la técnica moderna. El fundamento lo ofrece su concepción de que el desocultamiento propio de la técnica moderna, como el que fue característico de los griegos, es un acontecimiento del Ser. Con esta concepción entramos en la segunda dimensión de la interpretación heideggeriana.

Heidegger sostiene, como hemos visto, que el hombre, que «provoca» a la naturaleza y la emplaza a que suministre energías, etc., es a su vez provocado a este provocar. Pero, ¿por qué no es el hombre el que provoca a la naturaleza? Las energías existen, los minerales se hallan bajo tierra o en la superficie, el aire contiene nitrógeno, el agua ejerce presión, produce vapor, etc. El hombre ha descubierto y sigue descubriendo la estructura de la materia y la pone a su servicio. ¿Por cuál razón debemos aceptar que el hombre es provocado a provocar la naturaleza y que ello depende de un modo de darse el ser, de un modo histórico (*geschichlich*) de su no-ocultamiento?

Una respuesta aceptable a esta pregunta es posible a partir de dos premisas:

1° Que fuese posible una experiencia del *Geschick*, es decir, una cierta evidencia de que, en efecto, nuestro modo de desocultar el ente no proviene de nosotros mismos. Heidegger nos ha dicho, por ejemplo, que si después de Platón la realidad se muestra a la luz de las ideas, el filósofo se atuvo a lo que se le mostraba. ¿Cómo decidir que se atuvo a lo que se le mostraba o que fue, por el contrario, una mera interpretación del mismo Platón? ¿Cómo decidirlo? En el texto del ensayo que comentamos (y en otros lugares de la obra de Heidegger) lo que Heidegger nos dice es absolutamente insuficiente.

Pregunta: «¿Dónde y cómo tiene lugar el desocultamiento si no es un hecho humano?». Su respuesta es:

> No tenemos que buscar muy lejos. Es sólo necesario percibir sin prevenciones Aquello (*Jenes*) que siempre ha reclamado al hombre (...) En todas partes en que el hombre abre su ojo y oído (...) se encuentra ya en todas partes llevado a lo no-oculto.

Aceptemos esto en el sentido de que la comprensión del ente a partir del ser, y la misma comprensión del ser no sea un hecho humano, sino que el hombre se halla siempre en esta comprensión, del mismo modo que se halla viendo u oyendo. Pero, aceptado esto, ¿por cuál evidencia o experiencia tenemos que aceptar, además, que la forma como desoculta al ente, lo descubre y lo entiende no son interpretaciones suyas, sino formas del «encaminar» debido al mismo Ser?

El mismo Heidegger nos da en cierto modo una respuesta en una «Carta a un joven estudiante» que incluye como «Post-scriptum» de su ensayo «La cosa». En ella declara, a propósito del pensar que piensa el ser y, por tanto, a propósito de su propio pensamiento: «Este pensar no se puede jamás justificar como lo hace el saber analítico». Unas líneas después, en relación con su conferencia, escribe:

> He suscitado experiencias extrañas con mi conferencia, en particular aquella en que se pide a mi pensamiento de dónde recibe su dirección, como si esta cuestión tuviese que plantearse únicamente por respecto a él. Por el contrario, nadie pregunta: ¿dónde ha aprendido Platón a pensar el ser como idea, Kant a pensar el ser como lo trascendental de la objetividad, como posición? Pero, tal vez un día se encontrará justamente la respuesta a estas cuestiones en los ensayos de pensamientos que, como los míos, dan la impresión de una desordenada arbitrariedad (...). No puedo suministrar a usted —cosa que usted tampoco pide— una carta de legitimación gracias a la cual lo que digo podría a cada instante justificar fácilmente su acuerdo con la «realidad».

2° Aceptemos que el pensar que piensa el ser no se puede justificar como el saber matemático, es decir, no es evidente ni por medio de una deducción axiomática, ni de una intuición. No es justificable en este sentido, pero, ¿significa que es absolutamente injustificable? Sirvámonos de una comparación. La idea kantiana de una «causalidad por la libertad» no se puede justificar por ninguna experiencia, del tipo que sea. Sin embargo se justifica como «postulado» dentro de la ética kantiana y en la medida en que esta ética muestra la insuficiencia de toda fundamentación heterónoma de la ética. La justificación, por lo tanto, existe. Otra cosa es que nos convenza. Lo que ocurre en el caso de Heidegger, por lo que respecta a su teoría del *geschick* y de la historia del ser, es que no hay ninguna justificación del segundo tipo. Si pregunto por cuáles razones debo aceptar que el hombre es provocado a provocar el ente, Heidegger no me dice que debo hacerlo porque la concepción antropológica de la técnica adolece de tales o cuales limitaciones o no es convincente por este u otro motivo, o me impide acceder a tales o cuales aspectos o fenómenos constitutivos. La respuesta de Heidegger es que la concepción antropológica de la técnica piensa el hombre, dentro de la perspectiva de la metafísica o de la historia de la metafísica como «sujeto» de un hacer y un representar, el hombre se piensa a sí mismo como tal sujeto, cuando el hombre no es «sujeto», sino que su esencia consiste en estar expuesto a la verdad del ser y está siempre encaminado por éste hacia un modo de desocultar el ente.

Detengámonos en este punto, puesto que es fundamental. Partamos de esta escueta afirmación de Heidegger: «La historia del ser sostiene y determina toda condición y situación humana». El ser, por tanto, determina y sostiene la condición y la situación de que el hombre devenga sujeto en el sentido de la filosofía moderna. Pero, ¿qué quiere decir devenir? ¿En qué plano estamos instalados? ¿En el plano que Marx ha establecido en *La ideología*, a propósito de la ideología, entre el hombre real y lo que el hombre se imagina ser? ¿O estamos en el plan óntico-ontológico, de modo que la afirmación «el hombre deviene sujeto» significa que se hace realmente sujeto y no simplemente que se piensa o se representa a sí mismo como sujeto? Y cuando Heidegger afirma que el ente deviene en la técnica, *Betsand*, ¿a qué nos referimos en este devenir? ¿Se hace, realmente, fácticamente

Betsand o el hombre lo representa, lo piensa como *Betsand*? Si se trata de esto último, entonces el aire ha producido siempre nitrógeno, etc. Pero, en el primer caso, la historia de la metafísica es la historia de las representaciones variables que el hombre se ha hecho del ente y de sí mismo, a partir en cada caso de un no-ocultamiento del ser. Entonces estamos en el terreno del representar. Entonces podemos decir que el ser da y determina en cada caso un modo en que el hombre se representa, se piensa a sí mismo de una determinada manera. El ser es lo que hace que el hombre se represente a sí mismo y a los entes de tal o cual manera. Entonces el representar no es un carácter de la época moderna, sino de todas las épocas. Cuando Aristóteles piensa al hombre como un compuesto de materia y forma, se lo representa, aunque no tenga conciencia del representar. El título «el mundo como ser y representación» es lo que conviene al Ser. Lo único es que para el hombre de la metafísica estas formas de representación no dependen de él, sino del ser.

No importa que el hombre no tenga conciencia de que se representa, a partir del ser, de tal o cual manera. No importa que el hombre viva como sujeto, en el dominio del ente, a través de la ciencia y de la técnica. Si no se vuelve «sujeto» fácticamente, de hecho, ónticamente, se trata de una forma de representación; se trata de lo que imagina ser y no es. ¿O es? Esta es la cuestión. Pues Heidegger declara:

> El hombre es, más bien, por el mismo ser arrojado a la verdad del ser, para que *ek-sistiendo*, custodie la verdad del ser, para que el ente pueda aparecer, el ente que es en la Luz del Ser. Si y cómo aparece, si y cómo Dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran en la Luz del ser, están presentes y ausentes, no lo decide el hombre. La llegada del ente depende del destino del Ser. Para el hombre, sin embargo, permanece la cuestión de si encuentra lo «destinante» de su esencia que corresponde a este destino, pues correspondiente a éste tiene él, en tanto *Ek-sistente*, que guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser (*Brief*, p. 162).

Tratemos de replantear la cuestión. Por una parte el ser del hombre consiste en la *Ek-sistencia*, es decir, el estar en la verdad del ser,

o en la Luz del Ser. Heidegger afirma: «Por eso, la existencia nunca puede ser pensada como una especie entre otras de seres vivos». Pero el hombre se ha representado y concebido a sí mismo como «animal racional», como sujeto del representar, como yo, como sustancia o cosa fundamentante de toda representación del ente, como voluntad de poder, etc. Este conjunto de modos de representaciones con las que el hombre ha entendido su esencia no proceden del hombre, sino que el hombre llega a ellas por el *Beschick* del ser. La cuestión fundamental es decidir si el hombre se hace realmente sujeto o sólo se concibe como sujeto o se piensa como sujeto. ¿Cuál es la diferencia? Heidegger ha dicho: «El ente sólo puede ser ente si está a la vez fuera y dentro de lo iluminado por esta Luz (el Ser)». En la medida en que el hombre se concibe, en tanto ente, como sujeto, como yo, habría que concluir que el hombre es sujeto, no sólo que se piensa y actúa como sujeto. El hombre *es* realmente sujeto. Se piensa y representa como sujeto porque lo es, lo ha devenido. Ésta es la perspectiva de Hegel y de su dialéctica del devenir. Si, por el contrario, hay que pensar que el hombre se piensa como sujeto, pero no lo es, nos instalamos por detrás de Hegel, estamos —diga lo que diga Heidegger— en una posición prehegeliana, iluminista kantiana, entre lo que es y lo que aparece ser o lo que se muestra sin serlo. Es decir, estamos en el plano de una filosofía dualista. O como hemos dicho, en el plano marxista de la ideología. El hombre se piensa a sí mismo como sujeto, como yo, pero ignora que esta forma de autodeterminarse proviene del ser y que el hombre sigue siendo «Ek-sistencia». O sólo porque el hombre es «Ek-sistencia» puede pensarse a sí mismo como «sujeto del representar».

ORTEGA. *MEDITACIÓN DE LA TÉCNICA**

El ensayo *Meditación de la técnica*, aparecido en 1939[1], reproduce un curso de Ortega y Gasset dictado en 1933 y publicado por entregas en el diario *La Nación,* de Buenos Aires.

El ensayo puede dividirse en dos partes. En la primera, Ortega establece las «condiciones de posibilidad» de la existencia de la técnica y define lo que ésta es y representa. En la segunda, intenta una caracterización de la tecnología contemporánea.

En las páginas que siguen me propongo resumir y analizar estos dos temas.

I

Cuando se habla de las condiciones de posibilidad de la técnica es habitual referirse, ante todo, al hecho de que el hombre posee una «inteligencia técnica». Esta apreciación no es incorrecta. El propio Ortega escribe: «Si el hombre no tuviese inteligencia capaz de descubrir nuevas relaciones entre las cosas que lo rodean, no inventaría nuevos instrumentos ni nuevos métodos ventajosos para satisfacer sus necesidades» (356). La «inteligencia técnica» es, pues, uno de los supuestos de la existencia de la técnica. ¿Es, sin embargo, el fundamental? No, no lo es, según Ortega. La presencia en el hombre de una inteligencia técnica explica cómo éste puede inventar nuevos métodos e instrumentos, pero no aclara por qué necesita inventarlos. El hombre

* *Circa* 1985.

1 José Ortega y Gasset: *Meditación de la técnica*, en *Obras completas*, tomo V (1933-45), tercera edición, Revista de Occidente, Madrid, 1955. (Las citas extraídas de dicha edición serán señaladas con el número de página, entre paréntesis.)

no hace técnica simplemente porque posee una aptitud para ello, sino porque su ser, es decir, su vida, su vivir lo requiere.

Hagamos ya, de entrada, la siguiente precisión: lo que caracteriza la meditación de Ortega sobre la técnica, frente a otras interpretaciones, es la esencial conexión que establece entre técnica y vida. Para entender la existencia de la técnica debemos precisar los rasgos ontológicos del hombre que la condicionan. Estos rasgos, según Ortega, son fundamentalmente tres: el *ensimismamiento*, las *necesidades superfluas* y la *proyección del ser*.

El ensimismamiento

El hombre es un ser que existe en un medio físico, un ser que tiene además necesidades y un repertorio de aptitudes para satisfacerlas. La correspondencia entre necesidades, aptitudes y condiciones favorables del medio le es dada al hombre naturalmente y caracteriza su estrato animal. El hombre, sin embargo, se distingue del animal porque puede modificar dicha correspondencia. Cuando el medio no brinda las oportunas y necesarias facilidades, cuando no hay en él lo requerido —por ejemplo, fuego para calentarse—, el hombre, a diferencia del animal, no se resigna; pone en acción otra serie de aptitudes que tienen como fin producir lo que no brinda la circunstancia: se pone a hacer fuego.

Esta serie de nuevas aptitudes son posibles porque el hombre, a diferencia del animal, tiene una «constitución extrañísima» que consiste en los siguiente: «mientras todos los demás seres coinciden con sus condiciones objetivas —con la naturaleza o circunstancia—, el hombre no coincide con ésta sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia» (323). Gracias a esta insólita condición ontológica, el hombre puede desentenderse provisionalmente de sus necesidades animales, retirarse del medio y, según Ortega,

> meterse en sí, recogerse, ensimismarse y sólo consigue ocuparse de cosas que no son directa e inmediatamente para atender a los imperativos o necesidades de su circunstancia. En estos momentos extra o sobrenaturales de ensimismamiento y retracción en sí, inventa y ejecuta ese segundo repertorio de actos: hace fuego, hace una casa, cultiva y arma el automóvil (324).

Anotemos que el concepto de *ensimismamiento*, introducido en *Meditaciones*, lo desarrolla Ortega posteriormente, en una forma temática, en su ensayo de 1939 *Ensimismamiento y alteración*. En este ensayo aclara que a esta capacidad de *ensimismarse* se le suele llamar pensar, meditar, pero que estos vocablos ocultan lo que tiene de más sorprendente y trascendente, a saber: «el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisionalmente del mundo y meterse dentro de sí» (300). Ortega precisa de inmediato que este poder es posible porque el hombre posee un «mundo interior» constituido principalmente por ideas.

Aplacemos para más adelante la discusión del concepto de *ensimismamiento*. Ahora nos interesa señalar que el repertorio de actos que el hombre inventa y realiza por su capacidad de «meterse en sí mismo» y edificar un «mundo interior», se caracteriza por tres rasgos principales que definen el sentido global de la técnica: a) «no son actos en que satisfacemos nuestras necesidades, sino que, por lo pronto, implican lo contrario: una supresión de aquel repertorio primitivo de haceres en que directamente procurábamos satisfacerlas. En definitiva, a esta satisfacción y no a otra cosa va este segundo repertorio, pero —¡ahí está!— supone él una capacidad que es precisamente lo que le falta al animal» (322); b) son actos que equivalen a «la invención de un procedimiento que nos permite, dentro de ciertos límites, obtener con seguridad, a nuestro antojo y conveniencia, lo que no hay en la naturaleza, pero que necesitamos» (324); c) son, finalmente, actos que producen una reforma en la naturaleza, «logrando que haya en ella lo que no hay».

La conclusión de Ortega es que la técnica representa «la reacción enérgica contra la naturaleza o la circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza» (324).

Las necesidades superfluas

Con lo anterior, Ortega ha establecido la primera condición de posibilidad de la técnica, pero ella no es la única ni la más fundamental. La técnica significa, ciertamente, una inversión de la relación hombre-naturaleza tal como existe en el estadio animal. Mientras el animal se halla simplemente adaptado a la naturaleza, sintonizado

con ella, los actos técnicos, gracias a la capacidad humana de ensimismamiento, adaptan la naturaleza al hombre. Lo importante y decisivo es, sin embargo, percibir que en esta adaptación el hombre traspasa el marco de sus necesidades puramente biológicas. Ortega anota: «tan antiguos como los inventos de utensilios y procedimientos para calentarse, alimentarse, etc., son muchos otros cuya finalidad consiste en proporcionar al hombre cosas y situaciones innecesarias en tal sentido». Ejemplos característicos, según Ortega, son los procedimientos primitivos para embriagarse o la construcción de instrumentos musicales (de la lira, por ejemplo, acaso tan antigua como el arco de caza). Lo que esto evidencia es, sencillamente, que la técnica no está ni ha estado nunca restringida a la satisfacción de necesidades estrictamente biológicas, sino de necesidades que el hombre se crea artificialmente, de «necesidades superfluas», simplemente inventadas.

De estas necesidades superfluas puede afirmarse que son más importantes para el hombre que las estrictamente biológicas. El hombre no crea y satisface necesidades superfluas para colmar las biológicas, sino todo lo contrario. La afirmación corriente de que el hombre no vive para comer, sino que come —y por cierto de una manera totalmente innatural— para vivir, para poder hacer otras muchas cosas no requeridas por la alimentación, es absolutamente verdadera. Y lo es por lo que respecta a todas sus necesidades biológicas.

Pues bien, la existencia en el hombre de necesidades superfluas es una nueva condición de posibilidad de la técnica, que hace comprensibles dos de sus aspectos más sobresalientes. El primero, que la técnica no responda solamente al empeño del hombre por sobrevivir, por seguir estando en el mundo, sino por estar en él lo mejor posible, con bienestar, placenteramente (ahorrando esfuerzos, por ejemplo). El segundo, que la técnica tenga un carácter histórico e impredecible. Como ella no se limita a satisfacer necesidades biológicas, que son invariables, sino necesidades superfluas e inventadas, lo que es, depende en cada caso de la idea que el hombre se haga de su propio bienestar. Ortega escribe:

> Tenemos, pues, que mientras el simple vivir, el vivir en sentido biológico, es una magnitud fija que para cada especie está definida de una vez para siempre, eso que el hombre llama vivir, el

> buen vivir o bienestar es un término siempre móvil. Y como el repertorio de necesidades humanas es función de él, resultan éstas no menos variables, y como la técnica es el repertorio de actos provocados, suscitados por e inspirados en el sistema de esas necesidades, será también una realidad proteiforme, en constante mutación. De aquí que sea vano querer estudiar la técnica como una entidad independiente o como si estuviera dirigida por un vector único y de antemano conocido (330).

La proyección del ser

En las reflexiones anteriores, Ortega, desde la perspectiva de la idea de la vida, ha establecido dos condiciones de posibilidad de la existencia de la técnica: el *ensimismamiento* o capacidad del hombre de desligarse de la circunstancia, y la creación de *necesidades superfluas* que desbordan el límite constante de las estrictamente biológicas. Ahora, introduce una tercera condición, que es la verdaderamente esencial. Consiste en que la vida del hombre, a diferencia de la animal, es «vida inventada»:

> La vida humana —escribe Ortega— trasciende la realidad natural, no le es dada como le es dado a la piedra caer y al animal el repertorio rígido de sus actos orgánicos —comer, huir, nidificar, etc.— sino que se la hace él, y este hacérsela comienza por ser la invención de ella. ¿Cómo? La vida humana, ¿sería entonces en su dimensión específica... una obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico? (335).

Con estas preguntas Ortega nos lleva hacia su fundamental concepción de la vida humana, desarrollada a partir de 1928 bajo la influencia de Heidegger. Esta concepción, que elabora profundamente en obras como *¿Qué es filosofía?*, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, *Unas lecciones de metafísica*, *En torno a Galileo*, etc., es la que reitera, ahora, a partir del capítulo IV de su *Meditación*.

La vida humana es, en cada caso, un proyecto de ser, un afán por querer ser alguien o algo, sin que esté sostenido y predeterminado por una esencia previa que lo prefije potencialmente. Por el contrario, el hombre no tiene esencia, no tiene una naturaleza dada de antemano: lo que es depende de lo que ha proyectado ser y de su perseverancia en seguir siéndolo. Este proyecto de ser está, sin embargo, fácticamente condicionado por el hecho de que el hombre es un ser que existe en el mundo, en relación con un entorno físico y social que él no ha elegido, en relación con otros hombres que existen junto a él, que tienen una historia, una cultura, unos valores definidos. Esto significa no sólo que el proyecto de ser que cada hombre intenta realizar no se mueve en el vacío, no es una invención gratuita o indeterminada, sino que su realización implica la interpretación y modificación del mundo para adaptarlo a sus exigencias. Esta modificación es obra de la técnica.

Ortega escribe:

> ...la técnica implica todo eso que hemos enunciado: que hay un ente cuyo ser consiste, por lo pronto, en lo que aún no es, en un mero proyecto, pretensión o programa de ser; que, por tanto, ese ente tiene que afanarse en la realización de sí mismo. No puede lograrla sino con elementos reales: como el artista no puede realizar la estatua imaginada si no tiene una materia sólida en que plasmarla. La materia, el elemento real donde y con el cual el hombre *puede* llegar a ser de hecho lo que en proyecto es, es el mundo. Éste le ofrece la posibilidad de existir y, a la par, grandes dificultades para ello. En tal disposición de los términos la vida aparece constituida como un problema casi ingenieril: aprovechar las facilidades que el mundo ofrece para vencer las dificultades que se oponen a la realidad de nuestro programa. En esta condición radical de nuestra vida es donde prende el hecho de la técnica (346).

Con la interpretación de la vida como «proyecto de ser», Ortega establece la condición de posibilidad más fundamental de la existencia de la técnica. Todos los aspectos esenciales que la constituyen: satisfacción de necesidades superfluas, habilidad e inventiva,

forma de inteligencia práctica, etc., remiten, en última instancia, al hecho de que la técnica, en todas sus formas y en todas las épocas, ha respondido siempre a un determinado proyecto de ser que el hombre se ha dado y ha intentado realizar. Por eso es erróneo, no sólo limitar el campo de lo técnico al mundo de la máquina y al instrumento, sino a lo que usualmente se entiende como «progreso técnico», es decir, al continuado y creciente dominio del hombre sobre la naturaleza física, tal como fue fijado por el hombre occidental a partir del siglo XVI.

Una ilustración de esto último la brinda el propio Ortega presentando la correspondencia que existe entre dos programas de ser, de vida, diametralmente opuestos, y las técnicas que ellos generan. Uno de estos programas es el del hombre hindú, el *bodhisatva*; el otro es el del hombre inglés del siglo XVI, el *gentleman*. Ortega escribe: «El pueblo en que predomina la idea de que el verdadero ser del hombre es ser *bodhisatva* no puede crear una técnica igual a aquel otro en que se aspira a ser *gentleman*» (347).

Dejemos que el propio Ortega exponga las respectivas diferencias:

> Ser *bodhisatva* es, por lo pronto, creer que existir en este mundo de meras apariencias es precisamente no existir de verdad. La verdadera existencia consiste para él en no ser individuo, trozo particular del universo, sino fundirse en el Todo y desaparecer en él. El *bodhisatva*, pues, aspira a no vivir o a vivir lo menos posible. Reducirá su alimento al mínimo; ¡mal para la técnica de la alimentación! Procurará la inmovilidad máxima, para recogerse en la meditación, único vehículo que permite al hombre llegar al éxtasis, es decir, a ponerse en vida fuera de este mundo. No es verosímil que invente el automóvil este hombre que no quiere moverse. En cambio, suscitará todas esas técnicas tan ajenas a nosotros, los europeos, como son las de los fakires y yogas, técnicas del éxtasis, técnicas que no producen reformas en la naturaleza material, sino en el cuerpo y en la psique del hombre. Por ejemplo, la técnica de la insensibilidad y la catalepsia, de la concentración, etc. Esto por lo que hace a mi advertencia de que la técnica es función del variable programa humano. De otra parte, nos aclara ya del todo aquello de que el hombre, en una de sus dimensiones, tiene

> un ser extranatural y que antes no conseguíamos traer a intuición (347).

Por lo que respecta al *gentleman*, Ortega escribe:

> Antes conviene notar que el *gentleman* no es el aristócrata. Sin duda fueron los aristócratas ingleses los que principalmente idearon este modo de ser hombre, pero inspirados por lo que diferencia al aristócrata inglés de todas las demás clases de nobles. Mientras las demás son cerradas como clases, y además cerradas en cuanto al tipo de ocupaciones a que dignaban dedicarse —guerra, política, diplomacia, deporte y alta dirección de la economía agrícola—, el aristócrata inglés, desde el siglo XVI, acepta la lucha en el terreno económico del comercio, la industria y de las carreras liberales. Como la historia iba a consistir desde entonces principalmente en estas faenas, ha sido la única que se salvó, manteniéndose en la brecha de la plena eficiencia (...) Como se ve, el *gentleman* en oposición al *bodhisatva* quiere vivir con intensidad en este mundo y ser lo más individuo que pueda, centrarse en sí mismo y nutrirse de una sensación de independencia frente a todo... De aquí que el elemento principal y, por así decirlo, la atmósfera del ser —*gentleman*— reside en una sensación básica de holgura vital, de dominio superabundante sobre la circunstancia. Por ello se ocupará a fondo en asegurarse este dominio sobre la circunstancia —dominio sobre la materia— y sobre los hombres. De aquí que haya sido el gran técnico y el gran político (349-353).

Con los ejemplos anteriores, que Ortega propone para ilustrar la conexión esencial entre proyecto de ser y técnica, concluye la primera parte de *Meditación de la técnica.* No es necesario analizar ahora tales ejemplos. Sí lo es, en cambio, dedicar algunos breves comentarios a la doctrina general que los sustenta.

Lo primero de todo es no olvidar que lo que Ortega ha establecido son las «condiciones de posibilidad» de la existencia de la técnica y no una explicación de cómo, bajo qué circunstancias concretas, surgió, al comienzo o a lo largo de la historia, tal o cual técnica específica.

Dicho de otro modo: Ortega ha pretendido responder a la cuestión de por qué el hombre es y tiene que ser necesariamente técnico, por qué y para qué hace técnica —no cómo la hace.

En este sentido, podemos resumir sus reflexiones afirmando: a) que el hombre hace técnica *porque*, a diferencia del animal, produce y desarrolla una capacidad de ensimismamiento; b) que la hace fundamentalmente *para* satisfacer necesidades superfluas y, sobre todo; c) para poder realizar o efectuar sus proyectos de ser, las figuras de vida inventadas que se ha dado.

Ahora bien, por lo que respecta a la idea de ensimismamiento es oportuno precisar lo siguiente. Si con esta idea o las análogas de mundo interior, intimidad, etc., entendemos el nuevo repertorio de actos y representaciones (la vida mental) que el hombre, en un momento dado, empieza a ejercitar frente al animal, no se plantea ningún problema. Si, por el contrario, nos referimos, como Ortega, al hecho de que, para ejercitar aquel nuevo conjunto de actos, el hombre debe entrar en sí mismo, recogerse en sí, etc., la cosa cambia. La conciencia, tal como funciona en la llamada «tesis natural del mundo», es espontáneamente intencional y sus actos van siempre dirigidos a lo otro, a los fenómenos (internos y externos) que se le presentan. Es en relación con tales fenómenos que el hombre produce representaciones, las compara, abstrae de ellas diferencias y semejanzas, se forma, en fin, nuevas imágenes de un nivel superior y distintos a las del animal. Desde luego, todo esto supone la puesta en práctica de nuevas aptitudes intelectivas, pero no necesariamente un recluirse en un supuesto mundo interior, un «meterse en sí mismo» y un posterior salir al exterior. El proceso en tres tiempos, que Ortega describe en «Ensimismamiento y alteración», a saber: 1°) el hombre se siente perdido en la cosas: es la *alteración*; 2°) se retira a su intimidad para formarse ideas sobre las cosas: es el *ensimismamiento*; 3°) vuelve a sumergirse en el mundo: es la *acción*, no puede considerarse como condición originaria de la existencia de la técnica, sino en un momento muy posterior del surgimiento de ésta.

Otra consideración, igualmente importante, amerita también la conexión establecida por Ortega entre proyecto de ser y técnica. Tomemos como punto de partida el siguiente texto:

> ...la técnica no es, en rigor, lo primero. Ella va a ingeniarse y a ejecutar la tarea que es la vida; va a lograr, claro está, en una u otra limitada medida, hacer que el programa humano se realice. Pero ella, por sí, no define el programa; quiero decir que a la técnica le es prefijada la finalidad que ella debe conseguir. El programa vital es pretécnico. El técnico o la capacidad técnica del hombre tiene a su cargo inventar los procedimientos más simples y seguros para lograr las necesidades del hombre. Pero éstas, como hemos visto, son también una invención; son lo que en cada época, pueblo o persona el hombre va a pretender ser; hay, pues, una primera invención pretécnica, la invención por excelencia que es el deseo original (343).

Como se ve, en este texto se parte del supuesto de que en la base de cada pueblo y cada época hay un proyecto o programa de vida que sus individuos intentarán realizar. Esta visión, en el fondo reduccionista, de estilo hegeliano (piénsese en el *Volksgeist*), la desarrolla Ortega en su primera filosofía vitalista por medio de las nociones metafísicas de raza, pueblo y circunstancia. En su segunda etapa existencialista, a la que pertenece *Meditación de la técnica*, aquella visión sigue vigente, pero sin la anterior vinculación a la idea metafísica de raza. Ahora, Ortega interpreta el proyecto original, como una «invención». En un texto significativo, nuestro autor escribe:

> ¿Qué en el hombre, o qué clase de hombres son los especialistas del programa vital? ¿El poeta, el filósofo, el fundador de religiones, el político, el descubridor de valores? No lo decidamos; baste con advertir que el técnico los supone y que esto explica una diferencia de rango que siempre ha habido y contra la cual es en vano protestar (345).

Esta concepción reduccionista es, claro está, sumamente discutible. Supone que cada cultura constituye un todo homogéneo por la existencia, en su base y en su origen, de un principio subyacente y organizador: un proyecto de ser, un programa de vida, un deseo original. En vez de concebir la cultura como un conjunto de instancias relativamente autónomas (economía, política, ciencia, religión, arte, etc.), de las

cuales surgen, por factores coyunturales, por afinidad o influencia, varios programas de vida, varias concepciones del mundo, son concebidas como formas expresivas de un mismo núcleo vital. Es en este mismo sentido que Ortega puede fijar a la técnica de un pueblo o de una época una finalidad global preestablecida, en vez de considerarla como un repertorio de sistemas independientes, o relativamente independientes, de técnicas particulares, que se desenvuelven de acuerdo con sus campos específicos y por obra de sus realizadores, es decir, de las innovaciones, inventos, ocurrencias que éstos van gestando dentro de una tradición. Expresado de otro modo: el arquitecto, el economista, el ingeniero aeronáutico, etc., pueden imaginar nuevas formas de vida habitacional, productiva, locomotiva, inventar las técnicas correspondientes, sin necesidad de que tales formas e inventos respondan a un proyecto de ser común a la época o al pueblo a los que pertenecen. En suma, el problema que plantea la conexión orteguiana entre técnica y vida es la comprensión de ésta a partir del concepto de proyecto de ser.

II

La segunda parte de *Meditación de la técnica*, establecidas las condiciones ontológicas que vinculan la técnica con la vida y sus proyectos, está dedicada a presentar los rasgos peculiares de la técnica actual. El primero de estos rasgos, el que se advierte con más facilidad, es simplemente cuantitativo: consiste en la importancia y el peso que la técnica tiene para el hombre contemporáneo. Esto hace, según Ortega, que nuestra época pueda ser distinguida, no por la existencia de esta o aquella técnica, sino como «la edad de la técnica». En efecto, aquella sobrenaturaleza que el hombre, a través de la técnica, crea entre él y su contorno, ha alcanzado un tal dominio que se ha vuelto imprescindible para su existencia. Así como en otras épocas —en la antigüedad o el medioevo— las necesidades superfluas del hombre fueron satisfechas mediante unos recursos técnicos relativamente simples y escasos, que eran, en gran parte, ayudas o prótesis de los haceres naturales del hombre, hoy ocurre lo contrario: éstos están al servicio de la máquina o el artefacto. Una supresión brusca de los recursos técnicos dejaría hoy al hombre en la más absoluta indigencia.

La razón de la importancia y el dominio actuales de la técnica debería buscarse, de acuerdo con la condiciones establecidas por Ortega, en el específico proyecto de ser un programa de vida del hombre contemporáneo. En este sentido, el lector de *Meditación de la técnica* espera que su autor lo defina. Pero Ortega no sigue este camino. Indaga, en efecto, lo específico de la técnica actual, pero lo hace en relación con aquella condición que, al comienzo del ensayo, ha considerado secundaria: la inteligencia técnica.

> ¿Qué ha pasado —pregunta Ortega— en la evolución de la capacidad técnica del hombre para que llegue una época en que, a pesar de haber sido él siempre técnico, merezca con alguna congruencia ser fichada formalmente por la técnica? Evidentemente esto no ha podido acontecer sino porque la relación entre el hombre y la técnica se ha elevado a una potencia peculiarísima que conviene precisar, y esa elevación, a su vez, sólo ha podido producirse porque la función técnica misma se haya modificado en algún sentido muy sustancial (358).

Para poder precisar y entender esta modificación conviene, según Ortega, «dibujar, aunque ser somerísimamente, los grandes cambios que la función técnica misma ha asumido o, dicho todavía con otras palabras, sería oportuno definir los grandes estadios de la evolución de la técnica» (358).

Según Ortega, estos grandes estadios pueden reducirse a tres. Los llama: *la técnica del azar, la técnica del artesano, la técnica del técnico.* Esta triple división no obedece al criterio, aparentemente más obvio, de la aparición de tal o cual invento, sino al de «atender la relación misma del hombre y su técnica o, dicho en otro giro, a la idea que el hombre ha ido teniendo de su técnica, no de ésta o la otra determinadas, sino de la función de la técnica en general» (360). Este criterio no sólo permite diferenciar la tecnología actual de las técnicas del pasado, sino precisar los rasgos peculiares de la primera.

Veamos, a continuación, lo que Ortega nos dice sobre cada uno de los estadios indicados.

La técnica del azar

Corresponde a la técnica del hombre primitivo y de algunas tribus actuales. Ortega la denomina así, porque en ella «el azar es el técnico» (360). En efecto, ¿cómo se presenta la técnica en la mente del hombre primitivo? «El hombre primitivo —dice Ortega— ignora su propia técnica, no se da cuenta de que entre sus capacidades hay una especialísima que le permite reformar la naturaleza en el sentido de sus deseos» (360). Esta ignorancia está condicionada por diversos hechos: a) porque su repertorio de técnicas es muy reducido y por ello los actos técnicos apenas se destacan frente a sus actos naturales; b) porque los escasos y sencillos actos técnicos que ejecuta pueden ser ejecutados por todos los miembros de la comunidad, de modo que no sobresale ni se advierte una específica capacidad técnica; c) porque el primitivo tampoco cobra conciencia del momento más característico de la técnica: el de la invención. «El primitivo —escribe Ortega— no sabe lo que puede inventar y, porque no lo sabe, su inventar no es un previo y deliberado buscar soluciones» (361). «En el manejo constante e indeliberado de las cosas circundantes se produce, de pronto, por puro azar, una situación que da un resultado nuevo y útil... Por ejemplo, rozando por diversión o prurito un palo con otro brota el fuego» (361); d) por esta razón, el primitivo, antes que referir los inventos que el azar le proporciona a su específica capacidad técnica, los refiere por lo común a la magia; e) el primitivo, en conclusión, «no se sabe a sí mismo como inventor de sus inventos. La invención le aparece como una dimensión más de la naturaleza. No se siente *homo faber*» (361).

La técnica del artesano

Corresponde a la antigua Grecia, a Roma y a la Edad Media. Sus rasgos más sobresalientes son: a) las técnicas se han desarrollado y complicado enormemente en comparación con las del hombre primitivo. Ya no puede conocerlas ni ejercerlas todo el mundo. Surge, por primera vez, la figura del artesano; b) la presencia de los artesanos empieza a crear una primera conciencia de la técnica. Aún no se sabe que hay técnica, pero se sabe ya que hay técnicos; c) sin embargo, la forma o modo de adquirir las técnicas dificulta la aparición clara de una conciencia técnica y lo que tiene de esencial: la invención.

> El artesano —dice Ortega— tiene que aprender en largo aprendizaje —es la época de los maestros y aprendices— técnicas que ya están elaboradas y viven de una insondable tradición. El artesano va inspirado por la norma de encajar en esta larga tradición: está vuelto al pasado y no abierto a la novedad (364);

d) otro hecho fundamental que impide que la técnica aparezca como una específica capacidad humana, separada del trabajo manual, es que el inventor sólo ha llegado a producir instrumentos y no máquinas; e) por último, una conciencia adecuada de la técnica no surge en la artesanía porque el artesano cumple dos funciones que la tecnología posterior, la del último estadio, va a disociar.

> Toda técnica —dice Ortega— consiste en dos cosas: una invención de un plan de actividad, de un método, procedimiento —*mechané*, decían los griegos— y otra, ejecutoria de este plan. Aquélla es en estricto sentido la técnica; ésta es sólo la operación y el obrar. En suma: hay el técnico y hay el obrero que ejerce en la unidad de la faena técnica dos funciones distintas. Pues bien, el artesano es, a la par, e indivisamente, técnico y obrero. Y lo que más se ve de él es su maniobra y lo que menos su «técnica» propiamente tal.

La técnica del técnico

La disolución del artesanado y la separación de las dos funciones indicadas es uno de los factores principales del surgimiento del tercer estadio de la técnica. Éste se caracteriza, ante todo, porque el hombre empieza a tomar conciencia de que tiene una capacidad técnica, distinta de las capacidades naturales remodeladas por los oficios. Se da cuenta de que la técnica no es un azar ni un oficio manual, ni esta o aquella técnica determinada, «sino un hontanar de actividades humanas, en principio ilimitadas». Esta nueva conciencia, advierte Ortega, coloca al hombre en una situación preñada de graves consecuencias:

> la técnica, al aparecer por un lado como capacidad, en principio ilimitada, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca —como la lógica más formalista—; es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos (366).

Ortega destaca otros rasgos importantes de la técnica actual. Sobre la capacidad de invención afirma:

> En la edad paleolítica o en la Edad Media, el inventar no podía constituir un oficio porque el hombre ignoraba su propio poder de invención. Hoy, por el contrario, el técnico se dedica, como a la actividad más normal y preestablecida, a la faena de inventar. Al revés que el primitivo, antes de inventar sabe que puede inventar; esto equivale a que antes de tener una técnica, tiene la técnica (369).

Pero la clara conciencia de la técnica implica, paralelamente, la clara conciencia del *tecnicismo.*

> El tecnicismo —señala Ortega— es sólo el método intelectual que opera en la creación técnica. De modo que el auge y el carácter de la técnica actual se deben fundamentalmente a que el tecnicismo ha experimentado hoy una portentosa modificación... Es incuestionable que ni la técnica habría logrado tan fabulosa expansión en estos últimos siglos, ni al instrumento habría sucedido la máquina, si el tecnicismo no hubiese previamente sufrido una radical transformación (369).

¿En qué ha consistido esta transformación? Ortega nos lo aclara contraponiendo el tecnicismo antiguo y el moderno. Por respecto al primero, escribe:

> El arquitecto nilota necesitaba elevar los sillares de piedra a las partes más altas de la pirámide de Cheops. El técnico egipcio parte del resultado que se propone: elevar el sillar. Para ello busca medios. Busca medios para el resultado. Su mente está prisionera de la finalidad propuesta tal y como es propuesta en su integridad última y perfecta. Tenderá, pues, a no buscar como medios sino aquellos actos o procedimientos que, a ser posible, produzcan de un solo golpe, con una sola operación, breve o prolongada, pero de tipo único, el resultado total. La unidad indiferenciada del fin, incita a buscar un método también único e indiferenciado. Esto lleva en los comienzos de la técnica a que el medio por el cual se hace la cosa se parezca mucho a la cosa misma que se hace. Así en la pirámide: para subir la piedra a lo alto se adosa a la pirámide tierra en forma de pirámide; con base más ancha y menor declive sobre el cual se arrastran hacia la cúspide los sillares. Como este principio de similitud —*similia similibus*— no es aplicable en muchos casos, el técnico se queda sin regla alguna, sin método para pasar mentalmente del fin propuesto al método adecuado, y se dedica empíricamente a probar esto y lo otro y lo de más allá que vagamente se ofrezca como congruente al propósito. Dentro, pues, del círculo que se refiere a este propósito, recae en la misma actitud del «inventor primitivo» (370).

A diferencia de este tecnicismo antiguo, el moderno y actual es otra cosa. Es ya revelador, según Ortega, que su surgimiento coincida con la aparición de la moderna ciencia física. Esto significa que procede de un mismo modo de pensar. De hecho, casi todos los grandes científicos del siglo XVI son al mismo tiempo técnicos, es decir, inventores. Por eso, en el fondo, el nuevo tecnicismo va a proceder del mismo modo que la *nuova scienza*:

> No va, sin más, de la imagen del resultado que se quiere obtener a la busca de los medios que lo logran. No. Se detiene ante el propósito y opera sobre él. Lo analiza. Es decir, descompone el resultado total —que es lo único primeramente deseado— en

> los resultados parciales de que surge, en el proceso de su génesis. Por tanto, en sus «causas» o «fenómenos ingredientes» (372). Esto es lo mismo que Galileo hace con su ciencia. El aristotélico no descomponía el fenómeno natural sino que a su conjunto le buscaba una causa también conjunta. Galileo, cuando ve moverse un cuerpo hace todo lo contrario: se pregunta de qué movimientos elementales y, por tanto, generales se compone aquel movimiento concreto. Este es el nuevo modo de operar con el intelecto, el «análisis de la naturaleza» (372).

Con la contraposición entre tecnicismo antiguo y moderno, que acabamos de resumir, concluye la segunda parte de *Meditación de la técnica*, dedicada a la caracterización de la técnica actual. Esta caracterización, por el tipo de criterio que emplea, nos parece sumamente discutible. He aquí las razones.

Partamos de la premisa de que la palabra técnica denota un método o procedimiento establecido para producir algo, en principio lo que sea. Este procedimiento está constituido por una serie de operaciones parciales ordenadas según una determinada secuencia que el productor aprende, conoce y repite en el proceso de producción. Una técnica es, pues, un procedimiento ordenado según reglas, según fases y es todo lo contrario de un procedimiento improvisado o fortuito. Las técnicas, entendidas de este modo, tienen un carácter histórico, es decir, tienen una vigencia más o menos larga (que puede durar siglos), sufren innovaciones y perfeccionamientos graduales, son suplantadas por otras, etc. En este sentido la experiencia histórica enseña que las técnicas han pasado por grandes períodos o épocas estacionarias, por momentos de cambio y aceleración y que en su devenir presentan caracteres generales y homogéneos que permiten una periodización. Preguntemos: los cambios históricos que experimentan las técnicas, ¿de qué dependen?

La respuesta de Ortega, como hemos visto, es que dependen de la evolución de la «función técnica», es decir, de «la idea que el hombre ha ido teniendo de la función técnica». Esta idea, a su vez, depende, según Ortega, de la concepción que el hombre se ha ido forjando del «tecnicismo», entendido como «el método intelectual que opera en la creación de la técnica». De acuerdo con este criterio, Ortega

propone tres grandes períodos o etapas en la evolución de la técnica y caracteriza a la última por el hecho de que, a partir de la modernidad, el técnico o el inventor deviene, no sólo consciente de que el hombre posee una «capacidad técnica» (una inteligencia técnica), sino también capaz de crear un nuevo tecnicismo para ejercitarla, un nuevo tecnicismo que, a diferencia de otras formas anteriores, consiste en el análisis o descomposición del resultado último propuesto en los resultados parciales de que surge. A partir de este momento, la «función técnica», que había permanecido totalmente desconocida en la técnica primitiva, y subdesarrollada en el mundo antiguo y medieval, es reconocida como tal, se despliega como una verdadera capacidad autónoma, con un método intelectual propio. Tal método surge del método de la física, tal como inicialmente fue desarrollado por Galileo. El inventor, en vez de tener una técnica, tiene la *técnica*, es decir, la técnica para hacer cualquier técnica, unas Regulae para aplicar a la producción de cualquier invento.

Lo primero que revelan las reflexiones de Ortega es su marcado intelectualismo (un rasgo constante de su pensamiento, no obstante su posición vitalista). En primer lugar, no sólo es discutible que la evolución de la técnica tenga como causa la paralela evolución, y reconocimiento final, de la *función técnica*, sino que lo es igualmente la idea de que la técnica actual se caracteriza porque el técnico, el inventor, posee «la técnica», un procedimiento intelectual que aplica o pone en práctica en cualquier tipo de invención. Ninguna de las dos afirmaciones nos parece suficiente. En cuanto a la primera, hay que decir que la conciencia que el hombre ha tenido de la técnica ha dependido, en cada época, no de su idea del «tecnicismo», como método inventivo, sino del paralelo conocimiento de la naturaleza y de las ciencias que la estudian. Resulta evidente, por ejemplo, que la técnica antigua, medieval y moderna, hasta la revolución industrial, depende directamente de las «fuerzas motrices» que el hombre ha descubierto y utilizado en su trabajo. En la medida en que tales fuerzas son, por ejemplo, la propia energía humana y animal, el viento, el agua (la energía hidráulica y eólica), la técnica debe limitarse a la invención de instrumentos y artefactos que se adapten a aquellas energía conocidas. Lo mismo cabe decir por respecto al conocimiento de las propiedades de los «materiales» del trabajo, de las materias naturales que se emplean. El molino de viento

o el hidráulico, la galera del siglo XVI, son complicados aparatos de ingeniería, que testimonian una capacidad inventiva, una «técnica» muy desarrollada, pero está determinada por el hecho de que se mueven por energía hidráulica o eólica que ellos no generan. La diferencia entre un trasatlántico y una galera consiste en que el primero es una máquina flotante que se mueve a sí misma, mientras que la segunda es un artefacto de locomoción que aprovecha el viento que buenamente sople. Por eso, el gran cambio histórico en la técnica y en la correspondiente capacidad humana no se produce en el Renacimiento, sino a partir de la primera revolución industrial con el sucesivo descubrimiento y aplicación de nuevas «fuerzas motrices» (vapor, electricidad, motor de explosión, energía atómica, etc.). Cada una de estas nuevas energías produce una revolución de las distintas técnicas, transforma los sistemas de producción, encamina la «función técnica» por nuevos derroteros, predetermina una nueva inventiva.

En cuanto a la segunda afirmación, la relativa a la técnica actual, no creo que su rasgo esencial sea la aparición de un nuevo tecnicismo, entendido como una especie de «técnica de técnicas». Tal cosa sólo existe en los tratados de metodología, así como sólo existe en ellos «la lógica de la investigación científica» o la idea de la ciencia como *mathesis universalis*. El técnico o inventor, como el científico, se enfrentan a problemas concretos que plantean y resuelven de acuerdo con sus respectivas capacidades y no mediante un «método» que prefije los pasos de antemano. El técnico, mucho más que el científico, está además condicionado por factores económicos y sociales de muy diversa índole. Pero, sobre todo, tiene por oficio inventar dentro de campos específicos, en los que algo así como una «lógica de la invención» no pasa de ser un ideal que, en la práctica, no sirve de nada.

GARCÍA BACCA. *ELOGIO DE LA TÉCNICA* *

TÉCNICA Y METAFÍSICA

En 1968, Juan David García Bacca publica *Elogio de la técnica*[1] con una doble finalidad: decir lo que en realidad y bondad es la técnica y ser una provocación para los detractores de ella.

En esta obra García Bacca utiliza y desarrolla pensamientos sistemáticos formulados en su libro de 1963, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*[2]. Creemos que para exponer y valorar el pensamiento de García Bacca sobre la técnica hay que empezar por este libro.

No es posible, ni es nuestro propósito, condensar aquí, en una breve introducción, las complejas reflexiones que contiene *Metafísica estabilizada...* Más difícil aún sería el intento de evaluar a fondo los nuevos rumbos que en ella se proyectan y la transformación que opera, no sólo en el campo de la metafísica, sino en el terreno de la temática filosófica tradicional y consagrada. Se trata, por otra parte, de una obra introductoria —tipo «prolegómenos»— que deja temas y problemas en simple fase de indicaciones preliminares. No obstante ello, pone de relieve su empeño innovador y hasta revolucionario. Los conceptos tradicionales de *ser, ente, mundo, esencia, conocimiento,* etc., las ideas de metafísica y ontología como disciplinas, la misma comprensión y meta del pensar filosófico sufren o experimentan tales cambios de significado que, a veces, aturden por lo novedoso y arriesgado.

---

* S/f.

1 *Elogio de la técnica*, Monte Ávila Editores Latinoaméricana, Caracas, 1968.

2 *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

Veamos, como ejemplo, las siguientes definiciones:

> Mundo: reparto y coajuste estabilizado y concluso de las cosas entre los estados de ser y ente dentro de un dominio dado (p. 150).
>
> Ser, venimos diciendo, en sus convenientes lugares, no es algo especial y definitivamente peculiar; ser es cosa en estado de transparencia. Tampoco ente es algo condenado a ser ente, por esencia y definición; ente es cualquier cosa en estado de objeto u obstáculo temático (p. 143).
>
> La ontología comprende... aparatos ontológicos, es decir, realidades montadas según un plan inventado para hacer de lugar de aparición (fenomenológico) de lo que de ser tengan las cosas.
>
> La metafísica comprendería: a) todo tipo de transformación de ente en ente; b) instrumentos metafísicos, o sea: realidades montadas según un proyecto o designio inventados para hacer de lugar en que ente se transforme en ente, o ser en ente o ente en ser (p. 132).

Basta un mínimo de conocimiento del vocabulario filosófico y de la historia de la filosofía para apreciar —con perplejidad creciente— el nuevo orbe filosófico, extraño y sorprendente, contenido en las anteriores definiciones. Nos introducen, desorientados, en una tierra incógnita que se extiende más allá de cualquier paisaje filosófico familiar o conocido. García Bacca nos invita a emprender con él una aventura pensante de redefiniciones radicales, de gestación de nuevos y sorprendentes significados, de nuevas tareas, todo ello con el uso de términos académicos y consagrados. ¿Por qué tal aventura? Oigamos al autor y guía de ella en esta lacónica y resuelta sentencia: «Tomamos, pues, metafísico y ontológico en serio, en real» (p. 60).

No es fácil, en los tiempos que corren, tomar algo en serio. Menos que nada, la metafísica y la ontología. La metafísica, nos advierten el positivismo lógico y la filosofía analítica, es, cuando más, una expresión espiritual menos sublime que la poesía, con infundadas pretensiones cognoscitivas. Su finalidad, si es que tiene alguna, no pasa de terapéutica. Quiérese decir: si uno tiene problemas —bien humanos

por cierto— con la muerte, lo absoluto, el todo, lo primero, etc., puede desahogarse escribiendo metafísica, es decir, expulsando en forma de frases, generalmente sin sentido, sin valor teórico alguno, lo que le oprima ó estorbe adentro. Con semejante ejercicio tal vez experimente mejoría psíquica, pero no aumento de saber.

Desde otra trinchera, la marxista, se nos advierte igualmente, en tono más severo, que la metafísica es un producto ideológico al servicio del orden y las clases dominantes. Ocupándonos de ella nos pasa, en forma menos inocente y altruista, lo que se cuenta que le pasaba al viejo Tales: que por andar con la mirada puesta en lo alto, ensimismado en objetos celestes, lejanos y sublimes, cruzamos con toda tranquilidad, como no viéndolos, por charcos y barrizales de injusticia social, de represiones y dominaciones.

Definitivamente, tomar hoy en serio la metafísica es exponernos doblemente a la ignorancia y al escarnio. Pero, observemos que García Bacca no nos dice simplemente que hay que tomar la metafísica *en serio*; exige, además, como justificación y sentido actuales de tal posición, que se la tome también *en real*. ¿Qué significa tomar la metafísica *en real*?

Oigamos algunos pasajes —entre muchos del mismo estilo— que se hallan a lo largo del libro que nos ocupa:

> Para hacer real y efectivamente con realidad de verdad —y no simplemente de palabra o intento verbal, más o menos de literatura metafísica u ontológica—, es decir: para *trans*formar, *trans*tornar y *trans*ustanciar el mundo natural hace falta que un ente o algo de un ente esté ya en estado metafísico —o sea él mismo metafísico en acto y actuación.

> Una vez más: que sean posibles artefactos y sobre todo que todas las cosas naturales: físicas o mentales, puedan ponerse en estado de artefacto, *desmontándolas* de su contexto y ***montándolas*** según plan, es un proyecto (*meta*físico), de cuya posibilidad (real) no puede constarnos antes de ser realizada. Se trata de una novedad, de una recreación del mundo natural. El plenario estudio de tales proyectos se reservaría, por tanto, para *Meta*física (p. 187).

> Que el ponerse las cosas a ser por modo de artefacto pudiera dar un mundo tal en que el hombre natural desapareciera, es concebible, aunque no demostrable; ni lo puede demostrar el hombre natural, pues tal mostración tendría que hacérsela el hombre artificial que es la mostración concreta y palpable, y única posible, de tal posibilidad. El hombre artificial o productor de sí no es posible sino después de ser real, a costa del hombre natural. Todas estas consideraciones, pues, no pasan de *planes meta*físicos... (p. 188).

Según esos textos, para tomar *en real* la metafísica hay que tomar en el mismo sentido la partícula *metá* (trans, más allá) y la operación que expresa respecto del mundo y sus entes en estado natural. La metafísica clásica, la «protofilosofía», intentó ir más allá de lo físico en estado natural (simplemente dado) por medio de procedimientos discursivos: con demostraciones, argumentos y pruebas de todo tipo. Y fue más allá de lo físico hacia determinados principios y causas: Dios, mundo inteligible, alma, etc. Tales empresas, según García Bacca, son más que falsas o verdaderas, *impotentes*: no transforman realmente, ni van más allá de los entes en estado natural.

En alguna de sus formas contemporáneas (Heidegger, Sartre), la metafísica parece acercarse mucho más, respecto de la tradicional y dogmática, al programa esbozado por García Bacca de tomarla *en serio y en real*. En tales formas, la metafísica ha intentado realizar el *trans* (metá), no por medio de pruebas o argumentos sino con base en supuestas experiencias y sentimientos radicales. La metafísica, según Heidegger, no es una disciplina filosófica: es un acontecimiento. En la angustia quedamos transferidos existencialmente y nos sentimos situados, más allá del ente, en la nada. Pero, aparte de que se trata de un acontecimiento subjetivo —estado de ánimo—, cuyo valor de verdad no pasa de ser problemático, tales acontecimientos no transforman o transmutan los entes dados naturalmente; intenta explicar, más bien, por qué hay entes en estado natural.

El programa, intento o proyecto de García Bacca es mucho más radical. Vislumbra un tipo de metafísica, a tono con la física actual, que sea capaz de transformar entes en ser, ser en entes, entes en entes.

> Tal proyecto —escribe García Bacca— es, de suyo, *meta*físico: *trans*tornador y *trans*mutador de lo físico o natural. Y entendido en esta amplitud y desmesura, no consta que sea realizable o *posible* antes de haberlo realizado. Y antes de tal realización o de su fracaso real, tampoco se puede demostrar que es imposible. Luego la técnica moderna es, por el plan intrínseco que lleva, técnica *meta*física. Y, al revés, la metafísica *actual* no tiene sentido, real y de verdad, sino como técnica: cual invento o novedad de novedades (p. 186)[1].

¿Qué proyectos metafísicos, con cuales técnicas, para qué metas, son factibles? Y si la física actual y sus correspondientes técnicas son ya metafísicas, respecto de la física aristotélica, ¿en qué se distinguirá la metafísica actual respecto de la física actual? Tales preguntas no son respondidas por García Bacca y, de hecho, no puede responderlas si la metafísica, en cuanto técnica, cae bajo el dominio de invento y novedad. Son preguntas y respuestas para el futuro.

COSA NATURAL Y COSA ARTIFICIAL

El hombre se encuentra existiendo en un mundo constituido por cosas *naturales* y cosas *artificiales*. ¿Cuál es la diferencia entre ellas? En principio ambas son cosas concretas y una cosa concreta, según García Bacca, se caracteriza porque es algo —casa, árbol, banco—, está hecha de cosas de diverso orden y está en algún dominio de cosas. La diferencia estriba en que «una cosa natural no está sirviendo para una obra, por haber sido hecha para ella»; sirve en todo caso para algo, mas el *para* no forma parte de su concreción. Nuestro autor señala:

> El lápiz con que estoy escribiendo es una cosa especial, ella y no otra: ni hombre, ni pared; mas está siendo (hecha) *de* muchas

1 En el «Epílogo» de *Metafísica natural...* escribe García Bacca: «*La metafísica*, si ha de ponerse —por decisión plusquamtrascendente, por tanto libérrima— a ser *actual*, en proporcionado o cuando menos análogo sentido al de la física actual, tiene que *decidirse* a dejar de ser metafísica interpretativa e intentar, con atentados inclusive, *transformar* el mundo —la metafísica natural, naturalmente estabilizada» (p. 516).

> de diversos órdenes —madera, grafito...— y está siendo en vista mía, en mi mente —al verla con mis ojos, al filosofar sobre la imagen especular suya...—. Empero su propia concreción es la de *para*: sirve para escribir y *sirve para* tal función porque *ha sido hecha* para ella (p. 108).

Antes de cualquier relación primera con las cosas, salvo las originales de verlas, tocarlas, etc., el hombre descubre que las cosas naturales tienen un determinado uso. Tal tipo de descubrimiento —por ejemplo, que el agua sirve para beber, que el fuego calienta, etc.— es ya, según García Bacca, una primera manera de transformarlas en cosas artificiales. Mas, hacer expresamente, a partir de las cosas naturales, cosas que cumplan determinados fines o funciones ya no es descubrimiento sino invento, sea cual sea su grado de complejidad.

Una cosa artificial se caracteriza, en principio, por las siguientes notas: a) no tiene materia propia, como la natural, sino que tiene o está hecha de un *material*: «En todo concreto artificial la referencia *para* transformar la base de concreto natural en mero *material»* (p. 108); b) las cosas artificiales tienen *estructura* y no forma: «Una estructura es un coajuste de relaciones determinadas entre material indeterminado». García Bacca hace en este punto la siguiente precisión fundamental:

> Haber caído en cuenta de que lo físico se compone, en amplio margen, de estructuras matemáticas y de materiales —y no de forma y materia, potencia y acto, sustancia y accidentes—, y que, por tanto, es realmente posible una técnica o plan de reconstrucción y trato de lo real según estructura y materiales, permite realmente comenzar por reducir materia —pretendidamente definitiva— a simples materiales, y transformar pretendidas formas en estructura; por ello constituye no sólo un descubrimiento de la ciencia moderna, sino una fuente de inventos, aplicables a todo —relaciones humanas, vida biótica, psique, moral... (p. 111);

c) «un concreto artificial se construye según *montaje*, mientras que un concreto natural está constituido por composición» (p. 115);

d) un concreto artificial es un *artefacto*. Artefactos son, por ejemplo, avión, carro, pila atómica y, en otro orden, rueda, hacha, clavo, etc. Lo peculiar de un artefacto, sea cual sea su grado de complejidad, es que ha sido hecho, investigado para extraer y utilizar con el máximo de eficiencia, determinadas propiedades o funciones insertas en las cosas naturales o naturalmente dadas.

> Volar —ejemplifica García Bacca— es una función de una cosa natural que son las aves, y volar está inserto en ellas dentro de un contexto viviente, la inmensa mayoría de cuyos componentes no son órganos de vuelo y para volar, sino condiciones cuando más —frecuentemente estorbos a anular—. Si, al volar, el ave pudiera reducirse a puras alas, reabsorbiendo para tal función todos los demás órganos que a ella directa, inmediata y totalmente no sirven, ave que fuera *toda alas* y, si al comer, reabsorbiera todos los demás órganos, en favor de su estómago, el *Todo* estaría en realidad de verdad, todo en cada una de sus partes; cada parte estaría siendo todo (p. 184).

Por tanto, artefacto es, *primero*,

> la realización comprobada de que una función o propiedad de una cosa —viviente o no— puede actuar separada de su natural concreción. Así, avión es artefacto de ave; avión está hecho de suyo, según su plan de montaje, para todo y sólo volar, sin tener que ser viviente, con tantas y tantas cosas que eso implica; y auto es el artefacto correspondiente a caminar, montado de suyo para la sola y toda función de caminar —sin pies, piernas... patas de un viviente, que lo es para mil otras cosas que no son causas propias para caminar—; y sillón es el artefacto correspondiente a suelo, tronco, piedra en que nos sentamos, sólo que silla sirve, de suyo, para esa sola función: estar cómodamente sentados (p. 184);

e) un segundo rasgo de los artefactos es que no «tienen esencia, sino plan» (p. 186). Un artefacto es «algo montado —o lo que de lo natural

pueda ser montado o admita montaje»—. Tal montaje busca como fin específico «reducir al mínimo la entropía, es decir: sencillamente sacar el máximo partido o rendimiento de un proceso natural que, por natural, se caracteriza por la tendencia a neutralidad» (p. 189). García Bacca ilustra este carácter del artefacto con el siguiente ejemplo:

> La rueda fue un modesto invento —desde nuestro punto de vista, connaturalizado ya con ruedas, o de ruedas englobadas ya en mundo natural—. El que viendo, por casualidad, cómo se deslizaba un tronco, y cómo se atascaba una tabla, le acudió aprovechar justamente la forma del tronco, inventó algo; es decir, separó de su contexto natural una propiedad: tangencia y roce mínimos de lo circular perpendicular a un plano —sea dicho en lenguaje *inventado* por nosotros—, y notó con asombro —tipo de sentimentalidad peculiar ante inventos (cf. Cap. VI)—, que realmente la rueda era la eficacia misma y sola de rodar, purificada y encarnada (p. 185);

f) los artefactos están montados según piezas, no con partes.

> Cada artefacto —escribe García Bacca— consta de un conjunto mayor o menor de piezas, cada una de suyo, con su propia función; y cuanto mejor esté montado tanto más cada pieza ejecutará una sola función y toda ella: eje, rueda, motor, polea... punta de lápiz, goma de borrar; coordenadas cartesianas, para figuras planas y en plano; códigos especiales y sus funcionarios ejecutivos; iglesia-jerarquía, dogmas, ritos... Todos son artefactos: lo cual no es calificación ni descalificación alguna, sino simple comprobación de una manera de estar montados y de su especial funcionamiento, en principio más eficaz, unilateralmente más eficaz que todo eso de mundo natural y de eficacia purificada y reducida y atendida sólo a ella misma, de modo que se note qué es lo que da de sí —sola y a solas, toda y sola (p. 190).

Observemos ahora que, según García Bacca, la diferencia entre cosa natural y cosa artificial debe ser entendida como un «cambio

de estado» de la misma cosa. De modo que *trocar* cosas naturales en artificiales no significa, como a veces se piensa, sobreponer al mundo natural un mundo artificial añadido que entre en conflicto con aquel y que provoque en el hombre conflictos psicológicos o existenciales por alguna excelencia o privilegio inexplicados que posean las cosas en estado natural. No hay tal privilegio ontológico, sino cuando más una anterioridad de hecho: empezamos siendo en cosas que se dan en estado natural. Así, el que la electricidad se dé naturalmente en ciertos objetos, en estado de concreción con otras propiedades, o que se dé en forma de fluido, a través de ciertos artefactos que la extraen de su estado natural y la vuelven máximamente eficiente para determinados fines, significa simplemente que la electricidad ha pasado de estado natural a estado artificial. Ello no representa ninguna catástrofe humanística, ni es monstruosidad alguna —como hemos visto que declara Heidegger—. Por el contrario, trocar las cosas naturales —sus propiedades, aspectos, funciones— en artificiales es el proyecto por el que parece encaminarse la historia en el estadio en que nos encontramos: es el proyecto de una física que es técnica y de una metafísica entendida en «serio y en real». García Bacca escribe:

> Que al ponerse las cosas a ser por modo de artefactos pudiera dar un mundo tal en que el hombre natural desapareciera, es concebible, aunque no demostrable; ni lo puede demostrar el hombre natural, pues tal mostración tendría que hacérsela el hombre artificial que es la mostración concreta y palpable, y única posible, de tal posibilidad (p. 188).

En otro pasaje, ya citado, afirma nuestro autor:

> Una vez más: que sean posibles artefactos y sobre todo que todas las cosas naturales: físicas o mentales, puedan ponerse en estado de artefacto, *desmontándolas* de su contexto y *montándolas* según plan, es un proyecto (*metafísico*), cuya posibilidad (real) no puede constarnos antes de ser realizada. Se trata de una novedad, de una recreación del mundo natural. El plenario estudio de tales proyectos se reservaría, por tanto, para *Meta*física (p. 187).

Una segunda observación es que el término *natural* no significa simplemente lo físico. Hay que entenderlo en el sentido de lo *regular*, lo *habitual*, con lo que nos encontramos *antes* de cualquier proyecto de interpretarlo por teorías o de cambiarlo por técnica. Cosas en estado natural son la cosas tal como se nos ofrecen al percibirlas, tal como se muestran y aparecen. Así árbol, nube, cielo, caballo, etc., son cosas en estado natural, independientemente de que por teorías físicas sepamos que están constituidas por elementos atómicos que no percibimos, o que por técnica podamos poner alguna o todas sus propiedades en estado artificial. Es preciso, sin embargo, subrayar que las cosas en estado natural no son *apariencias* o ilusiones, sino estados de la realidad, tan reales como los que la física nos explica que son las mismas cosas al exponer su constitución atómica.

> Pensamiento, entendimiento, razón... son poderes *reales* —no fantasmas ni ineficientes imágenes especulares—, realmente encajados, y realmente actuantes en la realidad, inclusive en la física. *Pensar* hace realmente cambiar de estado a las cosas; las pone en estado de *pensadas*; y, en este sentido, *pensado* es un estado real, tan real de la cosa pensada como lo son en física los estados de cristalino-amorfo, sólido-líquido-gaseoso-coloidal, transparente-opaco... El color físico de la pared cambia realmente de estado por estar viéndolo mis ojos, y sufre una ulterior real transformación por ser color que está siendo visto por unos ojos que son de un yo que está pensando que está viéndolo, y pensando en *qué es* eso de ver y *qué es* eso de color y *qué es* eso de pensar; y está pensando si la pared es real o no, si es la misma pared... (p. 22).

Pues bien, una cosa en estado natural se caracteriza, según García Bacca, «por el rasgo de máxima neutralidad de sus fenómenos o aparenciales» (p. 160). Por *aparencial* hay que entender «el aspecto neutral de las cosas; indicando el calificativo de ***neutral*** la no diferencia que guarda tal aspecto frente a la verdad y la falsedad —científica, filosófica, religiosa...— determinadas» (p. 161). El estado de máxima neutralidad de las cosas en estado natural y de sus correspondientes *aparenciales* o aspectos,

> lo advertiremos —dice García Bacca— al recordar el número y complejidad de teorías —filosóficas, físicas, religiosas...— que el hombre ha tenido que inventar para perforar tal neutralidad —más resistente, pasivamente resistente, que bala de algodón a bala de fusil—, y la ineficiencia de todas ellas para eliminar los aparenciales correspondientes— ineficacia, adviértase bien, que no depone contra la verdad de tales teorías, o las refuta, justamente porque tal neutralidad lo es frente a verdad o falsedad, no cual tercer valor, intermedio entre ellas, sino simplemente *otro* que ellos (p. 161).

Frente al estado natural de las cosas, el persistente estado neutral de sus aparenciales, caben distintos proyectos que van desde interpretación a efectiva transformación. Interpretar, por ejemplo, que los aparenciales o aspectos de las cosas en estado natural son «objetos» en sentido kantiano, o que las cosas son enjambres de átomos u ondas, no anula ni cambia sus estados de aparenciales y su neutralidad: la luz interpretada por la física sigue siendo lo que percibe y se muestra como luz. Otra cosa distinta fuera que la luz interpretada por la física —que representa otro estado— se convirtiera en el estado natural de la luz, en el *aparencial* correspondiente a luz. En todo caso, la técnica actual ha sido posible y se distingue de toda técnica del pasado en la medida en que además de interpretar las cosas en estado natural las ha transformado y las está cambiando de estado, poniéndolas a funcionar en estado artificial, extrayendo de ellas propiedades y funciones que quedan anuladas en sus correspondientes estados naturales.

> La ciencia física —escribe García Bacca— no es, pues, posible sino como *meta*física; por suerte para la física actual, en cuanto ciencia —y por suerte para la metafísica, como se dirá largamente, y se va dejando entrever—, está la física actual montada y actúa en plan y proyectos *meta*físicos: es física de *trans*formaciones de lo real dado, de los aparenciales. De ahí su fecundidad y su peligrosidad para lo natural; y es a la vez origen de las nuevas, *trans*tornadoras y sobrenaturales lecciones que puede dar a la metafísica (tradicional) (p. 164).

MUNDO ARTIFICIAL Y TÉCNICAS

En su *Metafísica*, García Bacca ha establecido la relación actual entre ciencia, técnica y metafísica y la diferencia entre cosa natural o en estado natural y cosa artificial. En su libro de 1968, *Elogio de la técnica*, se ocupará de distinguir los tipos históricos de técnicas mediante las cuales el hombre ha construido o creado su mundo artificial.

Los tipos históricos de técnica se reducen, según García Bacca, fundamentalmente a dos: el primero, que llama *técnica natural* o *naturalizada*, propia del mundo antiguo y medieval; y el segundo, que empieza y se desarrolla a partir del Renacimiento y que recibe el nombre de *técnica actual*.

Para entender el sentido y el alcance de la «técnica natural» hay que empezar por establecer lo que los griegos entendieron por *naturaleza*:

> La naturaleza de cada cosa puede llegar, y llega las más de las veces *(eí tó poly)* al estado de perfección: a un final que es *fin-entelequia*. Naturaleza son o tienen, el hombre, el agua, la luz...; y por desarrollo o evolución «*natural*» —por sus pasos y fases contadas y «naturales»— el hombre llega a esa perfección corporal que es varón, tras esas fases o edades que son niñez y adolescencia. Y el pino hecho y derecho, cual los de Helicón —la grande y sagrada montaña de las Musas, según Hesíodo—, terminará cual en final y fin propios, las fases de semilla y arbolito (p. 16).

De acuerdo con esa inicial definición, cosa natural o en estado natural es «aquella —sea la que fuere: agua, sol, hombre, pino— que, por sí misma, llegue a un *final* que sea su *fin*. Por ser *final*, se detiene el proceso —de crecimiento, desarrollo, evolución...—; por ser *fin*, la cosa llega a ser o estar *perfecta*» (p. 18). Lo característico de la técnica griega es, según García Bacca, su supeditación a esta idea de la naturaleza y de las cosas naturales, y así se manifiesta en la conocida afirmación de Aristóteles (*Física*, II, p. 8):

> Si la naturaleza engendrara casas, las haría como nosotros las hacemos por técnica; si la técnica hiciera vivientes, los haría como ahora los hace la naturaleza; que la técnica no hace sino llevar a la perfección lo que la naturaleza, por un accidente no alcanzó a perfeccionar. Mas cuando la naturaleza es ya de por sí perfecta, la técnica no hace sino imitarla (p. 24).

De acuerdo con esta definición, la técnica no posee, para los griegos, «ni fin propio, ni final propio». Su fin y final se los dicta la naturaleza y, en definitiva, la propia naturaleza del hombre, de modo que «la técnica no debe ni puede hacer más que o mantener tal perfección (de la naturaleza) o reponerla si se hubiera perdido o producirla si no se ha llegado, por un accidente, a ella» (p. 22).

La secuela inmediata e importante para la concepción, el sentido y los límites de la técnica griega, que se deriva del supuesto naturalista de su visión de la naturaleza, tenía que ser

> ...la ineficacia de lo artificial, apenas rebasara los límites de lo natural (p. 23).

> Todo lo artificial habría de ser de por sí inoperante; y su inoperancia sería apropiada mostración de que sólo lo natural es operante. Tal fue el convencimiento profundo, reforzado por teoría, de griegos y medievales; o si preferimos decirlo por su inversa, más verdadera: porque era su ser un estado *natural,* porque sólo lo natural o naturaleza tenía, según ellos, en sí la causa eficiente al servicio de causa final, por eso no emprendieron crear una técnica de instrumentos, máquinas que funcionen de por sí, a que encomendar una tarea, y «que trabajen ellos»; ni la emprendieron, entrevista, ni les acudió. Su naturalismo les taponaba mente, y entumecía brazos (p. 24).

De acuerdo con las reflexiones anteriores se concluye que el carácter de la técnica griega viene dado por el doble carácter natural, de cosa que posee naturaleza propia (causa eficiente, final y fin propios): por una parte, del hombre, por otra, de las cosas naturales que le rodean. La técnica, por tanto, tendrá como misión mantener o perfeccionar las

capacidades naturales del hombre (de sus manos, de su mente...) que tienen de por sí un fin establecido al que pueden y deben llegar. Y en la medida en que la técnica trabaja o elabora cosas naturales, también con final y fin propios, su misión será mantener o perfeccionar tales cosas naturales. En este doble sentido, la técnica griega ofrecerá, por ejemplo, métodos que ayuden a perfeccionar la capacidad de pensar o contar —pero no máquinas que piensen y cuenten por uno—; y, paralelamente, inventará instrumentos útiles, adecuados a las capacidades y causas eficientes del hombre, que estén al servicio de lo natural o cosas naturales y contribuyan a mantener o perfeccionar su final y fin propios —en este sentido inventará útiles o implementos agrícolas que ayuden al cultivo agrícola, pero no máquinas que hagan de la agricultura una industria—. Dicho sucintamente: la técnica griega inventará cosas artificiales que imiten o perfeccionen la naturaleza, con procedimientos que sean «aparatos naturales —naturalmente admisibles y naturalmente utilizables». En este sentido, escribe García Bacca: «pico y pala, mas no excavadora mecánica; azada y arado de madera y hierro, pero no arados mecánicos; caballo y buey, no auto y tractor...» (p. 23).

A diferencia de la técnica natural o naturalizada, de estilo griego y medieval —que llega al límite de artesanía—, la *técnica actual*, la de nuestros días, se caracteriza por las siguientes notas definitorias:

> a) Lo natural, su propia naturaleza incluida, es para el hombre actual simple y bruto *material* para *fines inventados* por él, y con *finales* que él se propone por decisiones inventadas (p. 27).
>
> b) La técnica moderna, sobre todo la actual, ha hecho el descubrimiento —azorante, si fuésemos un poco conscientes— de que la sustancia, el número de casi «infinitesimales» dimensiones del universo es *explosivo*; y a tal descubrimiento ha seguido otro, más desconcertante aún y tremefaciente: tal infinidad, real, física, comprobable, es «regulable», «montable», «graduable» por instrumentos inventados (...) La técnica actual es técnica de primeros motores (p. 49).
>
> c) Lo natural está preso, sin evasión, de su propia naturaleza, y cada parte suya de todas las demás. A eso se llama tener

«esencia» y ser un «compuesto sustancial» (...) 2) Entre una esencia o un compuesto sustancial (natural) y una mezcla, natural o violenta, existe, descubierto por la técnica —*es* la técnica misma realizada— un término medio; y mejor, otra solución o modo de hacer realidades firmes y «automóviles». *La de plan* (p. 53). Haber inventado *planes* es el equivalente supernatural de inventar «esencias» (p. 54). La técnica actual ha inventado la manera de superar la causas formales —esencias y formas—, por *planes* (p. 55).

d) Pensar que lo natural puede llegar a poseer, por constitución inicial y definitiva, perfección o ser para su fin y final, y por tanto, que el arte o la técnica no pasen de ser puro medio, y no necesario de ordinario— es uno de esos prejuicios que la presencia mayoritaria, y casi unánime, de lo natural, durante miles de años, inoculó, con insinuación pertinaz e inocente en la humanidad viviente... (p. 56). Tal prejuicio lo ha superado y anulado la técnica actual: la Causa final, el Fin de la técnica *actual* —y «el fin» de nada— no existe. Lo cual impide tan poco, tan poco, el que haya fines como el no existir El Fuego impide el que haya cosas calientes —teas, fósforos, o altos hornos o cocinillas—. Al revés y al contrario: el que no exista el *Fin,* la *Causa Final,* el *Valor* supremo... de la técnica, ni de nada, es lo que hace posible el pululamiento, el surgimiento de fines que sean tales *realmente* por serlo de *muchísimos de vez: fines colectivos* tan reales en su orden, cual el calor, propiedad colectiva de grandes colectivos (p. 69).

De acuerdo con los textos acabados de citar, la técnica actual ha eliminado la hegemonía de lo natural y del correspondiente mundo artificial a él supeditado, en la medida en que ha modificado radicalmente, no sólo en teoría, sino en la práctica y por la práctica de la inventiva de aparatos, artefactos, etc., la teoría clásica de las *cuatro causas*, con la que Aristóteles y la posteridad comprendieron la «producción» (la génesis, el movimiento, el ser) de los entes naturales y de los artificiales. La ciencia física ha mostrado que el verdadero «substrato» de los entes no es, en cada caso, una materia especificada por una forma,

sino una materia común, integrada por la combinación de elementos atómicos, según proporciones que pueden ser manipuladas y cambiadas por la técnica. En este sentido, la materia pasa a ser *material* que puede ser empleado (como los materiales de construcción) para las más diversas finalidades inventadas. Ha mostrado, igualmente, la técnica moderna, que puede suplantar las infinitas «formas» permanentes y fijas de los entes naturales, por *planes* o *modelos* que ya no imitan las formas naturales ni las mantienen o perfeccionan. La posibilidad, puesta en práctica, de la técnica actual de *trocar* unos entes en otros evidencia, al mismo tiempo, la superación de la idea del *compuesto sustancial*; del mismo modo que su capacidad de transformar o transmutar ha superado la idea de cambio potencial, predeterminado para cada ente y, con ello, las correspondientes de causa eficiente y causa final.

En suma: la técnica actual deja de ser imitadora de la naturaleza para convertirse en rectora, innovadora, «dueña y señora» de ella. Pero ello, por supuesto, ha sido posible, porque, como García Bacca ha señalado en su *Metafísica*, lo natural es sólo un estado de las cosas, de la realidad, y porque la ciencia y técnica naturales se supeditaron al aspecto de tal estado de la realidad. Para emplear las categorías de García Bacca, podríamos decir que la *Física* de Aristóteles es física de «aparenciales» y que sus categorías: movimiento, acto-potencia, materia, etc., interpretan los aspectos de las cosas en estado natural, tomando tal estado por el único y definitivo, por el de *realidad de verdad*. La física actual y la técnica actual han hecho volar en mil pedazos esta visión del mundo.

HUMANIZACIÓN DE LA TÉCNICA

Es hoy usual hablar y oír hablar de la deshumanización de la técnica actual, de la alienación que provoca en el hombre, de los peligros que entraña para la posibilidad de seguir siendo hombres, precisamente cuando se hayan superado sus posibilidades destructoras. Todo esto es, según García Bacca, consecuencia de que el hombre actual no ha dejado todavía atrás sus «residuos» de «hombre natural» supeditado a la naturaleza, de que no ha asumido con plena conciencia y convicción su condición de hombre creador de un mundo y universo

suyos de tipo artificial y por ello totalmente diverso del natural. El hombre actual no ha digerido ni asimilado lo que su propia ciencia y técnica le revelan: que la naturaleza no tiene formas inmutables, ni causas eficientes inmodificables, ni finales ni fines propios. «Quien a estas alturas históricas —escribe García Bacca— viva y sea su ser de "hombre" cual *fin* y *final*, cual naturaleza, es un anacronismo viviente. Naturalismo es, a estas alturas, anacronismo y lo son Derecho natural, Religión natural... tanto como "hombre natural"».

La humanización de la técnica, el asumirla sin complejos de culpa, sin sentirse extraño a sus logros y también a sus problemas, viéndose uno ser en su espejo, exige según García Bacca el paso y la superación de hombre *primitivo* a hombre *primero* y de hombre primero a hombre *primario*. El hombre primitivo es el que vive sumido como creatura de la naturaleza, sin notarse distinto y, por ello, sin obrar como diverso de ella. El hombre primero o primer hombre es el hombre que se hace y se siente como distinto de la naturaleza, sirviéndose de ella para sus fines. Por último, hombre primario, u hombre en sentido genuino, será aquel que se comprenda a sí mismo como «creador» y someta a la naturaleza a sus designios de inventor.

> Mas el hombre primario o propiamente hombre —escribe García Bacca— será aquel que *invente* la manera de no ser creatura de nada ni de nadie; muestre con obras, con prácticas, que se ha hecho *diverso* de todo, inclusive de eso suyo, previo e inmediato: ser *Señor de lo natural*. Se haya hecho a sí mismo *Creador*, ya que creador, a diferencia de señor, no sólo es *distinto* de sus productos, sino *diverso* de ellos, y tan *diverso* que los invierte o los hace inversos: resultan creaturas los que comenzaron por ser creadores (p. 86).

Tan sólo en esta fase actual tiene sentido real hablar, a través de la técnica, de una «humanización del universo». Pero esta expresión no significa, como usualmente se interpreta, lograr que las cosas que el hombre, por medio de la técnica, humaniza (sus obras, artefactos, planes, etc.), se ajusten a lo que se supone que son límites infranqueables de estilo natural, dados y normados por la misma naturaleza sino, al contrario, significa crear un mundo artificial por transformación

del mundo natural aparencial, y significa sobre todo que el hombre no se sienta extraño a sus propias creaciones. La mayoría de los hombres, señala García Bacca,

> se mueven cual «maletas» en un mundo de aparatos. No se han enterado de *qué es* un auto, un avión, luz eléctrica, un cheque, un televisor, un teléfono... ni de la portentosa cantidad y calidad de ocurrencias, trucos, artimañas y artificios, cálculos y teorías, que encarnan o enmaterializan todos esos inventos; y de unos pasan a otros, cual reales «maletas», tantos y tantos con caras de humanos (p. 125).
>
> La humanización del universo es una empresa, no un engendro natural o automática adaptación determinista del cambiante (p. 126).

Una primera forma de lograr esta empresa es tener en cuenta la historia de la técnica, ser conscientes de que los aparatos que pueblan el mundo son el resultado de una historia.

> La humanización de la técnica actual —el vivir, moverse y ser desembarazadamente, y andar cual Pedro por su casa, por el «primer paisaje artificial» que el hombre se ha dado con su propio esfuerzo e inventiva real, y no imaginaria— se consigue por la conciencia histórica, por la historia de la técnica, por museos de la historia de sus inventos.
>
> La técnica actual —en matemáticas, en física, sociología, economía...— necesita de una pedagogía a su altura; y la primera lección de tal pedagogía, a la altura del primer paisaje artificial humano, es sobre «historia de inventos» o «racionalidad retrospectiva de la historia real». Es —añade García Bacca— la manera más sencilla, y tal vez más potente, de conseguir que el hombre deje de sentirse *creatura* o de la Naturaleza o de Dios, *pordiosero* siempre; y se sienta lo que es: productor de sí mismo, de un universo *suyo* (p. 132).

Una segunda forma de emprender la tarea de humanizar la técnica —no sometiéndola a supuestos límites naturales sino, a la inversa, sometiendo nosotros a ella lo que todavía nos quede de natural— consiste en enterarse y entender que nuestro mundo artificial está impreso en caracteres matemáticos.

> En matemáticas están *impresos* nuestros enseres —todo: autos, aviones, neveras, casas, teléfonos, televisor, planchas, tejidos, medicamentos, calles, suelos...; *impresos* en matemáticas, mucho más y profundamente que los números de una página (136).

Por lo tanto,

> si el mundo en que vivimos aumenta por días en número y finura de *improntas* matemáticas, por obra de manos técnicas del hombre, y lo que resta aún de este mundo natural, cual los cielos, descubre, por días también, estar *impreso* en matemáticas, a espera de *improntas* del hombre, seamos o no tres mil millones, no será *coetáneo* o de la misma edad histórica del universo quien no sabe leer, al menos tales impresos e improntas, verdaderos caracteres de un mundo justo (...) Quien no sepa leerlas se notará alienado, enajenado, cosificado, extranjero; en realidad de verdad es un *analfabeto*, y así habrá que llamarlo, sin eufemismos ni trastrueques de palabras (p. 136).

García Bacca aborda, en las páginas finales de su *Elogio de la técnica* las cuestiones, hoy inquietantes, sobre los límites y los peligros de la técnica. Sus respuestas son, en primer lugar, que la técnica actual se diferencia precisamente porque no reconoce límites y, en segundo lugar, que los peligros de la técnica no son otros que los que se desprenden de ser ella, empresa de aventura y creación: técnica de innovaciones y no de repeticiones.

ERNESTO MAYZ VALLENILLA: CRÍTICA DE LA RAZÓN TÉCNICA

I

Ernesto Mayz Vallenilla se ha ocupado en los últimos años del fenómeno de la técnica. Resultado de esta ocupación es su reciente libro *Ratio technica*[1] en el que reúne y reproduce ensayos escritos entre 1969 y 1982.

En el presente estudio me propongo analizar el primero de estos ensayos, el titulado «Ideas preliminares para el esbozo de una crítica de la razón técnica», pues considero que ilustra de un modo eminente el tipo de reflexión filosófica que nuestro autor ha dedicado a dicho tema. Quiero advertir desde el comienzo que estoy en contra de este tipo de reflexión y que mi análisis tendrá un propósito eminentemente crítico.

Ya de entrada, me parece sumamente cuestionable la afirmación inicial de Mayz de que «lo característico del universo técnico, tal como funciona a la altura de nuestro tiempo, radica en la autonomía de sus propias leyes y en la autarquía de su dinámica inmanente» (p. 22). Por *autonomía* Mayz entiende el hecho de que «dentro del mundo contemporáneo, las leyes técnicas poseen una jerarquía superior y condicionante frente a las normas y leyes que regulan los procesos de cualquier otro sector (teorético o práctico) de la actividad humana» (p. 22). Por *autarquía*, el hecho de que el crecimiento y desarrollo del proceso técnico «no obedece simplemente a circunstancias externas o aleatoria, sino que está sujeto al autodespliegue de la propia técnica y a las necesidades que ello crea» (p. 22).

---

1 Ernesto Mayz Vallenilla, *Ratio technica*, Caracas; Monte Ávila Editores, 1983. (Las citas extraídas de dicha edición serán señaladas sólo por su número de página.)

En contra de esta concepción inicial de Mayz, considero que el fenómeno actual de la técnica resulta incomprensible si no se lo vincula, *ex initio*, con el desarrollo de la ciencia contemporánea y con la economía. Este vínculo, desde luego, es de interdependencia, como el que mantienen en general todos los elementos integrantes de una determinada realidad social. Ninguna duda cabe, por ejemplo, de que la tecnificación de la producción ha repercutido muy intensamente en la estructura de la economía. Pero es igualmente evidente que dicha tecnificación, en el llamado mundo occidental, está al servicio de los intereses del capitalismo, es decir, de los intereses mercantes de quienes son los dueños de la tecnología y que ello determina su índole. Esta supeditación hace muy cuestionable la supuesta *autarquía* de la técnica y, por supuesto, la idea conexa de que su crecimiento y despliegue no esté sujeto a «circunstancias externas y aleatorias».

Algo parecido ocurre en la relación de ciencia y técnica. Es indudable, por ejemplo, que el impresionante desarrollo de la astronomía actual se debe a la contribución de la tecnología en la construcción de telescopios y computadoras cada vez más sutiles y poderosos, pero sería absurdo negar que tales adelantos tecnológicos son la aplicación de descubrimientos teóricos en el campo de la física y que forman parte de sus necesidades de observación y experimentación. No resulta, por tanto, muy sólida la idea de que las «leyes técnicas poseen una jerarquía superior y condicionante» frente a las leyes de la ciencia, por ejemplo.

Lo acabado de indicar no necesita de mayor explicación; me parece un hecho que está ante nuestros ojos. Si lo hemos mencionado ha sido para poder subrayar mucho mejor dos rasgos característicos de la reflexión de Mayz: el primero es que las supuestas *autarquía* y *autonomía* de la técnica no se documentan o ilustran empíricamente. El segundo es que la *adscripción* dogmática a la técnica de tales caracteres no justificados es la condición de posibilidad de que Mayz pueda abordar el estudio de la técnica desde la perspectiva de una *reflexión trascendental* inspirada por Kant y Heidegger. Esta perspectiva es lo que nosotros objetamos, por dos razones. En primer lugar, por la poca solidez teórica con que Mayz la desarrolla. En segundo lugar, por los escasos resultados que proporciona para entender y caracterizar el fenómeno de la tecnología contemporánea.

II

Empecemos por analizar tres afirmaciones fundamentales de Mayz:

> a) La técnica, en cuanto creación del hombre, obedece a un designio de su propia Razón (p. 23).
> b) Es evidente que la técnica, en cuanto encarna un plan o proyecto dirigido y diseñado por la Razón, tiene su raíz y fundamento en la subjetividad trascendental (p. 25).
> c) Pero la *ratio technica*, en cuanto manifestación de la subjetividad trascendental, no es una potencia que se movilice y funcione por iniciativa propia. Aunque a ella pueden adscribirse dotes creadoras (que, en efecto, tiene), su actividad y obras se suscitan por el acicate de un agente que está consustanciado al ser mismo del hombre: su voluntad de dominio o poderío. Es de semejante fuente, como raíz originaria de la *ratio technica,* de donde surgen y se desarrollan los *proyectos* mediante los cuales la subjetividad trascendental diseña el universo y legaliza sobre sus procesos (p. 25).
> d) ¿Por qué motivo o fundamento aquella voluntad de poderío —en cuanto agente de la *ratio tehnica*— se pone en movimiento y estimula, a su vez, a esta última? Dar respuesta a ello significa poner al descubierto la última raíz de la técnica. Ahora bien, según pensamos (y deseamos expresarlo con la máxima sencillez) el hombre despliega su voluntad de dominio como una respuesta frente a los asumidos límites de su propia finitud (p. 27).

El conjunto de textos que acabamos de citar constituye el esqueleto teórico de la reflexión de Mayz sobre la técnica. Este esqueleto diseña un proyecto de fundamentación que contiene dos partes: en la primera se afirma que la técnica representa un designio de la *ratio technica* y que esta razón tiene su fundamento en la subjetividad trascendental. En la segunda, se sostiene que la subjetividad trascendental es movilizada por la voluntad de dominio y que esta voluntad se despliega como respuesta frente a la finitud del hombre.

Con respecto a la primera parte, Mayz no aporta ninguna prueba de que la *ratio technica* esté fundamentada en la subjetividad trascendental. Para ello hubiese tenido antes que mostrar que dicha *ratio technica* es una forma de la «razón pura», cosa que no ha hecho. Se ha limitado a *adscribir*, sin ninguna prueba, a dicha *ratio* los caracteres de autonomía legal y autarquía dinámica. Pero, ¿por qué la *ratio technica* debe poseer tal autonomía y autarquía? ¿Por qué ha de tener su fundamento en la subjetividad trascendental? ¿Es ello necesario, incontrovertible? ¿Es que la técnica contemporánea resulta incomprensible o se comprende mal sin ambas exigencias? ¿Por qué? Sin una respuesta preliminar a estas preguntas, la conexión que Mayz establece entre teoría, *ratio technica* y subjetividad trascendental carece de justificación. Se tiene la impresión de que Mayz ha elegido la vía trascendental sin examinar y ponderar la posibilidad de una fundamentación histórica y empírica.

Por lo que respecta a la segunda parte, el planteamiento de Mayz es un simple esbozo, sin suficiente desarrollo, que no permite el análisis. Nos dice, en primer lugar, que la voluntad de poderío es una respuesta del hombre a los «asumidos límites de su propia finitud». ¿Cuáles son estos límites? Su respuesta es que son «aquellos en los cuales la subjetividad trascendental se reconoce a sí misma como finita: ellos son otorgados por la resistencia de la imborrable alteridad que necesita la propia subjetividad trascendental para ejercitarse». Por último, Mayz declara que el significado de semejante alteridad es cuestión que desborda los límites de su ponencia (27).

Si bien Mayz no nos dice cuáles son los límites de la subjetividad trascendental, sí señala, en cambio, en qué forma la voluntad de poder, encarnada por la *ratio technica*, responde a ellos. He aquí sus palabras:

> Comprendiendo ésta [la finitud] y en un intento de superar o al menos expandir sus límites, la voluntad de poder (encarnada por la *ratio technica*) proyecta y concibe el «Ser» (como totalidad de los entes) o la «entidad» (de cualquiera de los entes en particular) como una hechura del sujeto finito. Dicho más precisamente: dentro de semejante plan no existe el Ser en cuanto

tal, y los entes se ven despojados de cualquier esencia o índole congénita, para quedar convertidos en simples *objetos* cuyas virtualidades y características obedecen al *designio* del *proyecto* en que se incardinan. Animado semejante *proyecto* por la voluntad de dominio —y tendiendo a colocar todo lo existente al servicio del hombre—, sus correspondientes objetos (los entes, la naturaleza, el universo total) son vistos y tratados como simples *materiales* sobre los cuales debe recaer la elaboración o el trabajo del hombre para lograr la máxima utilización y el señorío frente a ellos. La técnica expresa de tal modo, un intento de la voluntad de poder por lograr una pretendida superación de la propia y comprendida finitud con que se reconoce dotada la subjetividad trascendental (p. 26).

Debo afirmar, sin rodeos, que este discurso me parece totalmente inconsistente porque: 1°) es una exageración sin fundamento la afirmación de que la *ratio technica* conciba el Ser o la «entidad de los entes» como una hechura del sujeto finito. Ningún ingeniero hidráulico o atómico concibe el ser y las propiedades naturales del agua o del uranio como el resultado de su acción técnica; 2°) es falso que dentro de semejante plan técnico no exista el Ser o que los entes se vean despojados de cualquier esencia de índole congénita. Por el contrario, la técnica actual ha sido posible porque la física y la química han descubierto la estructura congénita de la materia y los entes materiales. Esta «esencia», por supuesto, nada tiene que ver con la «sustancia» aristotélica o con las «ideas platónicas», pero a nadie se le ocurriría afirmar hoy que tal sustancia y forma son congénitas en sentido preeminente.

Podemos resumir todo lo anterior diciendo que el fundamento de la técnica actual es una concepción del ser natural y de la naturaleza en general suministrada por la ciencia. Es esta comprensión del ser del ente, tal como la física, la química o la biología despliegan en los respectivos sectores de la realidad, la que ha permitido el surgimiento de la técnica actual. Se trata, pues, no de que el Ser o la entidad de los entes no existan, sino del hecho mucho más simple del surgimiento y afianzamiento de otra comprensión. Del ser y la entidad de los entes.

III

Establecida la conexión entre *ratio technica* y subjetividad trascendental, Mayz precisa el objetivo central de su reflexión sobre la técnica:

> la actual ponencia tiene como fundamental objetivo (en estrecho paralelismo con el intento kantiano) el examen trascendental de las *categorías* que integran aquella Razón y funcionan como condiciones de posibilidad de las manifestaciones y fenómenos de la técnica (p. 29).

El estrecho paralelismo —que no será tan paralelo, como veremos enseguida— consiste, según Mayz, en que así como Kant, partiendo del *factum* de la ciencia, de la moral y estética de su tiempo buscó las condiciones de posibilidad de estas disciplinas mediante un análisis trascendental de sus respectivas categorías, Mayz, partiendo del *factum* de la praxis técnica busca igualmente sus condiciones de posibilidad mediante otro análisis trascendental de sus respectivas o correspondientes categorías. Este análisis, siguiendo a Kant, lo centra Mayz en el intento de una «deducción trascendental» de las categoría de la *ratio technica*, llevada a cabo sin la rigurosidad y la forma exhaustiva que despliega la *Crítica*.

Este proyecto, sin embargo, como advierte Mayz, presenta marcadas diferencias con el *ars operandi* y los resultados de la «deducción trascendental» kantiana. Tales diferencias se resumen en esta afirmación:

> desde ahora hemos de expresar que las categorías de la *ratio technica* son *a priori*, pero limitadas en su concreto funcionamiento por el desarrollo histórico alcanzado por el propio desenvolvimiento de su fuente originante. Si bien la *ratio technica* es una constante *a priori* de la subjetividad trascendental, semejante subjetividad, por el hecho de ser trascendental no es a-histórica (p. 30).

Lo indicado hasta aquí plantea dos cuestiones: la primera es la referencia al paralelo entre el proyecto kantiano de la «deducción trascendental» y el de Mayz. La segunda es la que concierne a su diferencia.

Con respecto a la primera cuestión hemos de preguntar, ante todo, cómo justifica Mayz la necesidad de una deducción trascendental de las categorías. En el momento en que la propone, con las peculiaridades antes anotadas, no creo que haya establecido su necesidad. Ha *adscrito* a la *ratio technica* los caracteres de autarquía y autonomía, pero sin probarlos. Tampoco ha presentado y analizado las leyes que gozan de tal autarquía y autonomía. Ni siquiera ha examinado la praxis técnica para mostrar que sus condiciones de posibilidad requieren una fundamentación trascendental. El método de Kant es muy distinto. Partiendo del *factum* de la ciencia y de la matemática, empieza por analizar sus juicios, desde el punto de vista lógico trascendental, y llega a la conclusión de que poseen la forma de juicios sintéticos. Dado el hecho de que los juicios (conocimientos) de la física y la matemática poseen una validez universal y necesaria, saca la conclusión de que el fundamento de la síntesis que los distingue no puede provenir de la experiencia. Por tanto, establece la hipótesis de que tal fundamento tiene que residir *a priori* en el entendimiento. Establecido esto, Kant pasa a desarrollar su deducción trascendental, cuyo objetivo es mostrar cómo las categorías, no obstante no proceder de la experiencia, son sin embargo las condiciones de posibilidad de la experiencia y de los objetivos que la constituyen.

Como vemos, en Kant, la «deducción trascendental» tiene una justificación. En Mayz tal justificación no resulta visible. Como ya hemos señalado, la única premisa que establece es la afirmación dogmática de que las leyes del universo técnico a la altura de nuestro tiempo, son autónomas. Pero no nos dice cuáles son estas leyes, no las analiza ni prueba su carácter autónomo. En esto consiste la falta de solidez teórica de la reflexión trascendental que propone Mayz. Esta reflexión, aunque sólo sea un esbozo, no se ajusta metodológicamente a la que Kant realiza en la *Crítica de la razón pura*. No tiene, pues, con ella, ningún estrecho paralelo salvo en la intención.

Si pasamos ahora a la segunda cuestión, antes planteada, las dificultades no son menos notorias. La idea de que las categorías de la *ratio technica* son *a priori*, es decir, no derivadas de la experiencia, pero cuyo uso empírico, universal y necesario, está limitado, es decir, condicionado «a las concretas condiciones históricas en las que deben ejercer su función», no es un planteamiento demasiado claro. No sólo

porque Mayz no nos dice cuáles son dichas «concretas condiciones históricas», sino porque si están limitadas y condicionadas por ellas, dichas categorías son *a posteriori*. La razón las produce, pero en función de una situación histórica dada, que posibilita la experiencia técnica y determina el surgimiento de tales categorías organizadas de la praxis técnica. Las categorías de la técnica no son *a priori*, es Mayz quien las piensa *a priori*, es decir, sin verificarlas en la experiencia.

IV

Hemos dicho antes que Mayz no justifica la necesidad de la «deducción trascendental» de las categorías de la *ratio technica*; ahora podemos añadir que tampoco realiza ninguna deducción. En la página 31 de su ensayo pregunta: «¿Qué criterio ha de seguirse para proceder a la "deducción" y consiguiente enumeración de ellas? ¿Acaso únicamente un análisis de cariz histórico? O, por el contrario, ¿tiene semejante tarea (en cuanto "trascendental") una índole y dimensión puramente lógica?» (...)*

Si por *a priori* quiere decirse que la disposición y organización de las operaciones que integran el proceso del trabajo técnico ha sido ideado o creado o inventado por el hombre, ello no significa que tal invención o creación no se haya hecho a partir de supuestos empíricos. Cuando Ford, por ejemplo, transforma radicalmente la construcción de automóviles, introduciendo la idea de cadena de montaje, se trata de una creación o invención de Ford, pero tal invento revolucionario se origina en una serie de consideraciones empíricas y no tiene por qué adjudicársele el carácter de una categoría *a priori* de la razón técnica, en el sentido en que la categoría de la causalidad es, según Kant, una categoría *a priori* de la razón pura. Son consideraciones empíricas, relativas a la eficiencia, tiempo, disminución de costos, aumento de la producción las que llevan a Ford a idear y experimentar, mediante innumerables pruebas, la implantación de un sistema de montaje en cadena. En este sentido ca-

* N. del E.: Aquí hemos encontrado un vacío en el original de aproximadamente una cuartilla.

be decir que la *ratio technica* no es una forma de razón enraizada en la «subjetividad trascendental», sino un tipo de razón (de cálculo racional de un conjunto de operaciones) inventada o creada por el hombre contemporáneo.

A partir de la idea de *sistema*, Mayz introduce la segunda categoría *a priori* de la *ratio technica.* Se trata de la categoría de *finalidad.* «La organización sistemática del proceso técnico como una *totalidad* supone o implica un fin en vista del cual se despliega el trabajo» (32). Mayz pregunta de inmediato si esta finalidad es intrínseca o extrínseca por relación a la totalidad, «si el fin se cumple o realiza como un despliegue inmanente de la *totalidad*, o implica un elemento extraño a ella» (p. 32). La respuesta de Mayz es que se trata de una finalidad intrínseca. «El fin hacia el cual tiende la técnica —afirma Mayz— no es otro que una posibilidad diseñada por la estructura (*totalidad*) misma de la técnica y cuya realización apunta a garantizar el progresivo despliegue de esa misma *totalidad*» (p. 33).

En estas últimas palabras, Mayz expone su pensamiento central y medular sobre la técnica contemporánea. La técnica contemporánea se distingue de otras etapas anteriores porque se convierte en fin de sí misma. De este modo, la consideración que toma a la técnica como un medio o un instrumento para realizar determinados fines desconoce su rasgo esencial y peculiar: el de que su fin es ella misma, es decir, el progresivo despliegue del sistema como totalidad.

Esta idea central la reitera y refuerza Mayz con la introducción de la tercera categoría *a priori* de la *ratio technica*: la categoría de *perfección.* A este respecto escribe:

> ...a la *totalidad* que orienta y regula el proceso técnico no sólo es inherente una *finalidad*, sino que esta misma *finalidad*, como expresión de la totalidad, implica un sentido de *perfección.* Ahora bien, esta *perfección de la totalidad* no significa meramente la integridad de todos sus posibles ingredientes, sino la *perfección del fin mismo* en tanto en él se autorrealiza la *totalidad.* En efecto, siendo este *fin* sinónimo del despliegue inmanente de la *totalidad*, la *perfección teleológica* como categoría de la técnica significa *eo ipso* el autodespliegue y autocumplimiento del sistema. En tal sentido, la *perfección*, como categoría,

> queda también «subordinada» (o mejor dicho: «coordinada») a la *totalidad* y es la expresión teleológica de su propio desenvolvimiento (p. 33).

Reconozcamos, ante todo, que es bastante difícil no adjudicar a la técnica actual la existencia de fines *extrínsecos*. Es evidente que la técnica para producir automóviles, como la audiovisual, como la del petróleo, tienen en cada caso el objeto de producir carros, aparatos de televisión o gasolina. Igualmente evidente parece el hecho de que las innovaciones que se van introduciendo en cada una de esas tecnologías tienen como fin el perfeccionamiento o la innovación de los productos que generan y que ello juega en relación con variables igualmente extrínsecas a la misma tecnología: venta de los productos, costos de producción, etc. Reconocido este hecho innegable, otra cosa es afirmar que, a través de él, el verdadero fin de la técnica actual es su propio despliegue o desenvolvimiento. ¿Sobre qué base enuncia Mayz esta interpretación? ¿Qué prueba o mostración de ella aporta en su ensayo?

En realidad, no aporta ninguna. Ni siquiera la creciente «robotización» actual en muchas esferas de la industria, con la correspondiente eliminación del trabajo humano, cuyo fin puede considerarse como un perfeccionamiento interno del propio sistema, tiene, sin embargo, como verdadero fin, dicho perfeccionamiento del sistema, sino la eficacia en vista de determinados resultados económicos: la disminución de los costos de producción. En el fondo, como veremos más adelante, la idea de que la técnica tiene como fin intrínseco su propio desenvolvimiento o despliegue le servirá a Mayz para desarrollar el tema de la progresiva alienación y sometimiento del hombre al imperio y hegemonía de la técnica, pero también esta idea tiene que ser analizada convenientemente.

Aparte de las categorías de *totalidad*, *finalidad* y *perfección*, Mayz introduce como otras categorías *a priori* de la *ratio technica*, la de *automatización* y la de *funcionalidad*. Como las anteriores, ellas están también al servicio del autodespliegue del *sistema* que constituye la *ratio technica*. Por *automatización*, según Mayz, no hay que entender simplemente «la repetibilidad mecánica y uniforme de los procesos» sino la «autorregulación» del propio sistema y, con ello, su propia autarquía. Por *funcionalidad* hay que entender el hecho de que

> cualquier miembro que intervenga en el desarrollo de un proceso técnico (sea cual fuere su índole específica, valga decir, ya sea humano o no-humano) en lugar de ser considerado en su concreción como algo que goce de subsistencia propia y autosuficiencia, es objetivado y definido por la *función* que ejerce y despliega dentro del *sistema* (p. 38).

La consecuencia de la funcionalidad es que todo ente resulta *homogeneizado* y se convierte en un miembro «intercambiable y reemplazable por principio» (p. 38). A este respecto, Mayz escribe:

> Lo que priva en el *funcionalismo técnico* —cuando éste se conjuga y modula con las restantes categorías ya descritas— no es la cualidad intrínseca de la posible actividad que pueda desplegar un individuo, sino su rendimiento anónimo en vista de la *perfección funcional del sistema* (p. 38).

Resumamos. La *ratio technica*, enraizada en la subjetividad trascendental, está integrada por cinco categorías *a priori* fundamentales: sistema, finalidad, perfección, automatismo y funcionalidad. Estas cinco categorías representan las condiciones de posibilidad de los procesos técnicos y del trabajo técnico tal como actualmente nos lo presenta la «experiencia técnica». Su rasgo específico, como ha señalado Mayz, es que las cuatro últimas están al servicio de la primera: su fin es la consolidación, el autodespliegue del propio sistema. Podríamos afirmar que sea cual sea el objetivo de un proceso técnico, sea cual sea la producción a que está destinado, lo que con él se produzca se caracteriza como tal por la aplicación de las cinco categorías mencionadas y su finalidad intrínseca: su autodespliegue. Es en este sentido que Mayz adjudica a dichas categorías el carácter de categorías *a priori*, de la *ratio technica*.

La idea de que la técnica tiene como fin su propio autodespliegue es algo que Mayz no ilustra en ninguna parte y que contradice la experiencia. Difícilmente podría presentar un sector de la técnica en el que tal idea tenga cumplimiento. Lo que se observa, por el contrario, es que las continuas innovaciones tecnológicas que se suceden en todos los campos de la actividad industrial, en todos los campos de la producción, están determinadas por fines extrínsecos. Según mi modo de ver,

es a partir de estos fines extrínsecos que debe intentarse una caracterización de la técnica contemporánea. Esto no contradice el hecho de que la creciente tecnificación incida en la conformación de tales fines extrínsecos, esto es, que los supedite a sus incesantes innovaciones, pero ni siquiera en este caso el fin de la técnica es ella misma. No hay tal autonomía o autarquía de la técnica.

La pretendida «deducción trascendental» de las categorías de la *ratio technica* termina con una serie de reflexiones acerca de la influencia o repercusión que tales categorías tienen sobre el espacio y el tiempo. Mayz afirma a este respecto: «el espacio y el tiempo sobre los cuales se despliega y desarrolla el proceso técnico son, a su vez, modalizados y esquematizados de acuerdo con el diseño total que impone el sistema de categorías que integra la *ratio technica*» (p. 39). Esta modalización y esquematización afectan al espacio y el tiempo, no sólo desde el punto de vista *existenciario*, es decir, desde el punto de vista del sujeto que está sometido a los procesos técnicos, sino también desde el punto de vista estrictamente *ontológico*. Sobre el primer aspecto, Mayz se ocupará en la última parte de su ensayo. Ahora se refiere al aspecto ontológico.

Según Mayz, donde mejor se aprecian las «profundas variaciones y modificación estrictamente ontológicas» que experimentan el espacio y el tiempo al quedar subordinados a las categorías de la *ratio technica,* es cuando «se reflexiona sobre el papel que el espacio y el tiempo cumplen al intervenir como ingredientes del *automatismo técnico*» (p. 39). Este papel consiste en que el espacio y el tiempo no asumen simplemente el papel de «meros puntos estáticos de referencia», sino que intervienen como «instancias autorreguladoras de la *perfección funcional del sistema*» (p. 39). En un servomecanismo, es decir, en un «sistema mecánico de mando y regulación capaz de corregir automáticamente sus errores» (vid. diccionario), «el espacio y el tiempo no son *indiferentes* al funcionamiento del *sistema*, sino que, por el contrario, intervienen como ingredientes o momentos activos que autorregulan el comportamiento final del proceso "mecánico"» (p. 40).

¿Cuál es la profunda variación ontológica que en este caso experimentan el espacio y el tiempo? La respuesta de Mayz es:

> Al no ser meras propiedades «naturales» *de* los fenómenos, ni simples coordenadas de referencia que se utilizan para fijar y deletrear el curso de éstos, su auténtica función es la de constituir dinámicamente esta nueva y autónoma «realidad» que adquieren los fenómenos dentro de la *supra-naturaleza* creada por la *ratio technica* del hombre (p. 40).

Realmente no sé qué es lo que Mayz acaba de afirmar, pero es oportuna la siguiente indicación general. Si se miden las supuestas variaciones ontológicas que el espacio y el tiempo adquieren en los procesos técnicos automáticos, a partir del significado cotidiano del espacio y el tiempo, basta con advertir que tales variaciones son insignificantes comparadas con las que la física contemporánea, la teoría de la relatividad, ha adjudicado al espacio y el tiempo, con respecto a la misma concepción cotidiana de tales variables.

V

La última parte del ensayo de Mayz está dedicada a presentar la alienación que las categorías de la *ratio technica*, como constitutivas de la praxis técnica, producen en el trabajo y en el ser del hombre.

En la medida en que Mayz ha establecido en las partes anteriores de su ensayo: a) que «la técnica en cuanto creación del hombre obedece a un designio de su propia razón»; y b) que «la *ratio technica* es una constante de la subjetividad trascendental» del hombre, y finalmente, que la voluntad de poder, raíz metafísica de la técnica, está «consustanciada al ser mismo del hombre», la primera cuestión a formular es si la alienación del trabajo y del ser del hombre no presuponen, ante todo, una alienación de la propia razón. En efecto, si la *ratio technica* mediante sus categoría *a priori* es la condición de posibilidad de los actuales procesos técnicos y éstos, a su vez, implican una alienación del trabajo y del ser del hombre, la raíz primera de la alienación hay que buscarla en la forma y los designios que adopta la razón del hombre como *ratio technica* contemporánea.

Pero, una segunda cuestión ligada con la precedente es cómo entender esta alienación de la razón, dado que Mayz le ha adscrito las

características de «autonomía legal» y «autarquía dinámica», o dicho de otro modo, dado que sus categorías son *a priori*, ¿Habría que entenderla como puede entenderse en la *Crítica* de Kant, la alienación de la Razón, en el sentido de un error que consiste en que cambia su función cognoscitiva *regulativa*, por otra *constitutiva* que no le corresponde? ¿Y significa esto que la *ratio technica* hace un mal uso de las categorías *a priori* que la constituyen: las de sistema, finalidad, perfección, automatismo y funcionalidad? ¿O que excede su función al hacer que los procesos técnicos queden supeditados al fin de su propio autodespliegue y autonomía?

La respuesta de Mayz al planteamiento acabado de hacer se halla en la página final de su ensayo, como conclusión de su análisis de las variaciones *existenciarias* que experimentan el espacio y el tiempo, supeditados al imperio de la *ratio technica*. Sus palabras son éstas:

> Sojuzgada por los imperativos de su inmanente despliegue, e impelida hacia el cumplimiento de sus ideales autónomos, la *ratio technica* se ve arrastrada de tal manera a una *ilusión o apariencia dialéctica*. Por ello hemos dicho —y ahora se comprenderá en toda su plenitud el significado de nuestras palabras— que la técnica expresa un intento de la voluntad de poder por lograr una pretendida superación de la propia y comprendida *finitud* con que se reconoce dotada la subjetividad trascendental cuando requiere de una *alteridad* para ejercitarse. La supresión dialéctica de semejante *alteridad* y la ocultación y desfiguramiento de la *finitud* del hombre encarnan entonces el *ideal trascendental* (*prototypon transzendentale*) de la *ratio technica*. Semejante *ideal* es el que expresa y resume la perfección del *sistema* (p. 59).

Antes de analizar esta respuesta de Mayz, empecemos por exponer y valorar los efectos alienantes que la *ratio technica* produce en el trabajo y el ser del hombre. Nuestro autor los presenta en relación con cada una de las categorías *a priori* de la *ratio technica*. Tales efectos son los siguientes:

1. En la medida en que el trabajo del hombre está sujeto a la organización de un *sistema*:

a) las actividades parciales que componen tal trabajo se convierten en actividades *especializadas*, sin autonomía, ya que están supeditadas a las exigencias funcionales del sistema como un Todo;
b) la consecuencia de este tipo de trabajo es que: «la especialización funcional del trabajo técnico —que de modo paradójico viene impuesta por la categoría de la *totalidad*— significa de tal modo la antítesis dialéctica de toda autonomía y espontaneidad creadora» (p. 45).

Otra consecuencia de la misma supeditación a la totalidad del sistema es que la actividad del operario o trabajador se objetiva como mera *ocupación funcional* y por ello el trabajo «se independiza del hombre, le fija e impone un curso mecánico a su actividad y puede llegar a transformarse en una mera labor repetitiva». Como efecto de esto, «el operario queda desarraigado de su propia actividad, su producto no le pertenece como obra personal y se convierte en un simple "funcionario" que cumple su labor mecánica y anónimamente» (p. 45).

2. En la medida en que el trabajo está sujeto al fin del sistema, que es, como sabemos, su propio autodespliegue,

> el proceso del trabajo técnico condena al hombre a la destrucción de su más propia y peculiar posibilidad de autonomía personal e incrementa su condición de simple *instrumento* al servicio de la *totalidad* (p. 47).

3. En la medida en que la finalidad implica una *perfección* del autodespliegue y autocumplimiento del sistema,

> toda actividad que desarrolle el hombre (así como cualquier producto que de ella se origine) no es algo que tenga un sentido por sí mismo ni en sí mismo, sino sólo en tanto contribuya a afianzar el perfeccionamiento del *sistema* (p. 47).

La consecuencia es que

> el trabajo y quehacer del hombre pierda su finalidad natural —centrada, como es obvio, en la satisfacción de las necesidades humanas— y se oriente progresivamente a satisfacer las exigencias de la propia técnica. Si éstas coinciden o no con las necesidades humanas, si son favorables o perniciosas para el hombre, si acrecientan o disminuyen su dignidad, es un problema secundario y posiblemente irrelevante para la propia perfección a que aspira el sistema. Es, dicho con palabras precisas, un problema *meta-técnico* (p. 48).

4. En la medida en que el trabajo está supeditado a la *automaticidad*, este trabajo no sólo llega a estar privado de una formal libertad (óntica) sino que, al hallarse subsumida y desplegarse su actividad bajo el marco de una intencionalidad mecánica, toda genuina libertad se autodestruye (ontológicamente) en su esencia. De tal modo, el trabajo humano no sólo resulta «no libre» sino que, ejerciendo la presunta «libertad» de su «intencionalidad» por vía de autorregulación negativa, confluye a incrementar teleológicamente la autonomía y autarquía del proceso técnico mediante el *perfeccionamiento* del *sistema*.

5. Por último, la categoría de función desvirtúa el carácter o dignidad de fin en sí del hombre y lo transforma en simple medio al servicio del sistema.

Intentemos ahora una discusión crítica sobre las formas de alienación acabadas de resumir.

Esta discusión tiene que empezar por analizar el uso del término alienación. Lo primero es darse cuenta de que Mayz lo usa en referencia a una clase de trabajo, dentro del proceso técnico, y también con respecto a los sujetos que lo realizan. Se refiere, por ejemplo, al obrero que frente a una máquina etiquetadora se limita, durante ocho horas, a colocar y retirar, alternativamente, un determinado tipo de envase. Este tipo de trabajo es, al parecer, el que tiene en mente Mayz. Pero es evidente que el proceso del trabajo técnico incluye otras categorías de trabajo. Por ejemplo, existe el trabajo del ingeniero que ha diseñado o inventado la máquina, la del obrero especializado que la ha construido, la del mecánico que la repara, etc. Dicho de otro modo:

Mayz olvida que no sólo hay una división horizontal del trabajo, sino también una división vertical, jerárquica, que corresponde si se quiere a la división marxista entre trabajo intelectual y corporal. Ahora bien, si se tiene en cuenta esta división vertical, ¿puede asegurarse que el trabajo del inventor o ingeniero de la máquina carece de autonomía y espontaneidad creadora o que carece de ella en la misma medida que el operario no calificado que opera la máquina?

¿Puede decirse que no le pertenece como obra personal y que cumple una función anónima y mecánica?

La respuesta sería que, en la medida en que el inventor o ingeniero están al servicio del autodespliegue del sistema, su espontaneidad y función personal son sólo aparentes. Pero ya hemos indicado que la idea central de que el fin de la técnica es su propio autocumplimiento y autodespliegue es una idea que no se demuestra. Por tanto, no hay por qué tomarla en cuenta.

Consideremos ahora la idea de alienación desde otra perspectiva. Digamos que sólo es alienable lo que uno posee, lo que es propio de uno. Si, por ejemplo, pongo a un ingeniero a realizar un trabajo de peón no calificado, tiene sentido afirmar que tal ingeniero aliena sus capacidades en el sentido de que el trabajo que realiza como peón impide que las objetive, las despliegue y las realice. Pero si un trabajo de peón es realizado por un individuo a quien la sociedad no ha dado la oportunidad de desarrollar ninguna capacidad específica, ¿qué es lo que aliena al trabajar como peón? Y, ¿es verdaderamente el trabajo de peón lo que es causa de su alienación? ¿Es su función de instrumento en el proceso de trabajo técnico, su puesto al pie de una máquina, lo que aliena? ¿O habrá que decir, por el contrario, que este individuo tiene muy poco que alienar, salvo lo que los filósofos le asignan como propiedades abstractas: el ser genérico, la libertad ontológica, la personalidad, etc.? En todo caso habría que decir que el trabajo impide que las adquiera, no que las aliene. En este sentido el destino trágico del obrero técnico, como el del campesino de la gleba, etc., es que nunca ha tenido nada que alienar o muy poca cosa que alienar. Es que ha alienado meras posibilidades de ser. En una hipotética escala de la alienación, el obrero es el que menos alienado está, porque es el que menos tiene para alienar. Esta es su tragedia. Lo único que tiene es su fuerza de trabajo corporal.

En este sentido, no es el trabajo técnico el que aliena, porque quienes intervienen en él —salvo casos forzados o necesitados— son obreros sin calificación que nada tienen que alienar, es decir, gente a quienes la sociedad no ha permitido o no ha ayudado a desenvolver sus capacidades. Por otro lado hay que subrayar también el hecho de que en el trabajo técnico y en el no técnico siguen existiendo actividades humanas corporales que exigen un mínimo de personalidad, de inteligencia, de autonomía y creatividad. Lo deseable sería, en todo caso, que la técnica las hubiese definitivamente abolido. No es pues el trabajo técnico lo que supuestamente aliena, sino la cualidad de trabajo que, en la última escala de la técnica, se exige todavía. El que sigue cavando zanjas, el que sigue cortando caña, el que friega lavabos y pocetas, el que carga sacos, realiza un tipo de trabajo tan alienante como el obrero que se halla al pie de una cadena de montaje repitiendo una misma operación mecánica durante ocho horas. Es tan poca la creatividad, iniciativa, libertad, personalidad, etc. que aquellos trabajos requieren como el que requiere el último aludido. Una vez más hay que decir que tales trabajos requieren un mínimo, para no decir ninguna, de las capacidades alienables del hombre.

Dicho esto, ocupémonos de la última parte del ensayo de Mayz. Está dedicado a mostrar los efectos que el sistema técnico produce sobre el tiempo y el espacio comprendidos existenciariamente, es decir, como modos de ser en el mundo del hombre. Mayz afirma:

> Como instancias constituyentes de la «realidad» sobre la cual se desarrolla el trabajo técnico, el espacio y el tiempo no tienen para el hombre el mismo sentido que exhiben en el trato y relación natural de éste con el mundo. Por el contrario, configurados en sus estructuras por las categorías de la *ratio technica* —e incardinadas a una praxis donde el *mundo* aparece como una *supranaturaleza* creada y diseñada para el despliegue y la ejercitación de una expresa voluntad de dominio—, el concreto *espacializarse* del espacio y *temporalizarse* del tiempo adquieren una serie de características que revelan claramente la indisoluble unidad que guardan con el plexo de relaciones significativas impuestas por el *sistema* donde funcionan (p. 52).

Mayz declara que no va «a entrar a una descripción óntica o existencial» de los rasgos o connotaciones que espacio y tiempo adquieren en cuanto supeditados al sistema técnico, sino que se limitará a «destacar sus características existenciarias-ontológicas» (p. 52). Nosotros, por nuestra parte, intentaremos, por el contrario, traducir óntica y empíricamente las afirmaciones de Mayz. Sólo de este modo es posible valorar su significado y su verdad.

De acuerdo con este método, empecemos por interpretar el texto acabado de citar. Supongamos que el «trabajo técnico» se desarrolla en una acería —por ejemplo, la Siderúrgica del Orinoco—. La «realidad» sobre la cual se ejercita este trabajo técnico es el mineral de hierro extraído, mediante excavadoras mecánicas, del cerro Bolívar. Este mineral es transportado a la siderúrgica y allí es transformado en acero, mediante una técnica que puede ser incluso totalmente automatizada. Preguntemos ahora: ¿qué quiere decir Mayz al afirmar que el espacio y el tiempo constituyentes de la «realidad» mineral del hierro, no tienen para el hombre el mismo sentido que exhiben «en el trato y relación *natural* de éste con el mundo»? Habría que establecer lo que significa «trato y relación *natural* del hombre con el mundo». Supongamos que significa el trato y la relación con la montaña o cerro compuesta de mineral de hierro. El espacio de esta montaña y nuestras relaciones espaciales con ella, ¿cuándo son *naturales*? ¿Cuando como excursionistas intentamos escalar la montaña? ¿Cuando como indígenas la consideramos como un lugar sagrado? ¿Cuando la miramos estéticamente en su forma y su volumen? ¿Cuando la consideramos como lugar de caza abundante? ¿Por qué todas estas relaciones son *naturales* y no lo son las que establecen con el cerro el ingeniero de minas y el ingeniero siderúrgico y el empresario, los cuales valoran y calculan la cantidad y calidad del mineral acumulado, la factibilidad de construir al lado una siderúrgica y los beneficios que todo ello puede reportar al país? El hombre nunca mantiene *relaciones naturales* con el mundo y sus entes. Sus relaciones son siempre culturales o, si se quiere, artificiales; son relaciones inventadas, creadas por el hombre. Por supuesto que el espacio y las relaciones espaciales que el ingeniero, el empresario, el economista establecen con el cerro Bolívar tienen un sentido distinto de las que establecen

el indígena, el alpinista o el cazador, o el pintor, pero, ¿cuál es el misterio de esta diferencia?

Examinemos la respuesta de Mayz:

> al funcionar el espacio como una instancia autorreguladora de la propia perfección del «sistema», su *espacializarse* no tiene su «centro» en el hombre —valga decir, no es el hombre quien diseña la ordenación del espacio y conforma los vínculos y connotaciones de lo «lejano» y lo «cercano» de acuerdo con sus necesidades y motivaciones personales— sino que semejante función brota y le es impuesta al hombre desde un «centro» (o «punto de espacialización») situado en el «dominio» o «campo» del propio sistema en vista del cual funciona el espacio (p. 52).

Intentemos nuevamente transcribir óntica y existencialmente, es decir, empíricamente, esta palabras de Mayz. Entendemos por «sistema» la Siderúrgica del Orinoco, que ha sido diseñada y construida por el hombre, de acuerdo con un modelo de ingeniería mecánica inventado por el hombre. Han sido los ingenieros quienes han establecido el emplazamiento de la siderúrgica en función de la situación del cerro Bolívar y de sus reservas de mineral, en función de las posibilidades de transportar el mineral procesado (por el Orinoco, por ejemplo), en función de un área idónea para el levantamiento de una ciudad, etc. Han establecido todas estas relaciones espaciales en función del proyecto de construir una siderúrgica, por supuesto, y no de construir un hotel para explotar turísticamente el cerro Bolívar. Lo único que seguramente no han hecho es «espacializar» todo este espacio en función del autodespliegue y autoperfeccionamiento del sistema, es decir, no han hecho todo esto para perfeccionar la siderúrgica. O dicho de otro modo, no ha sido el autodespliegue. Pues bien, ¿qué quiere decir Mayz cuando afirma que todas estas relaciones espaciales, que giran en torno de la siderúrgica, no tienen su «centro en el hombre?», ¿que no es el hombre quien ha diseñado «la ordenación del espacio»?, ¿que no es él quien «conforma los vínculos de lo «lejano»·y lo «cercano»?, ¿que no es él, de acuerdo con sus necesidades y motivaciones personales?

Su respuesta es, según el texto anterior: «semejante función brota y le es impuesta desde un "centro" (o "punto de espacialización") situado en el "dominio" o "campo" del propio *sistema* en vista del cual funciona el espacio». Esto quiere decir simplemente que ha establecido relaciones espaciales en función de la siderúrgica. Lo cual es totalmente natural, salvo que se suponga —y es lo que supone Mayz— que el hombre está dominado por la siderúrgica (el sistema) y que es ella la que le impone todas estas relaciones espaciales. Lo cual sigue siendo natural, porque de lo que se trata es precisamente de construir una siderúrgica y quien la construye es el hombre. Por tanto, son las necesidades y las motivaciones personales del hombre, del ingeniero que construye la siderúrgica, objetivadas en la siderúrgica, las que son el punto de referencia para la «espacialización» del espacio.

A partir de aquí, no vemos mucho sentido a lo que Mayz escribe a continuación:

> Perdiendo su señorío del espacio —o siendo simplemente un punto excéntrico en él— tampoco tiene el hombre una conformidad inmediata, espontánea y natural, con los entes que pueblan semejante recinto. Lo «próximo», o lo «distante» —en cuanto connotaciones significativas que reemplazan a las anteriores— no expresan entonces estimaciones verificadas por medio del hombre mismo, sino que son únicamente determinaciones métricas realizadas en vista de las necesidades y relaciones del propio *sistema* e impuestas al hombre por la autonomía y autarquía de aquél. En tal sentido son los propios requerimientos de semejante *sistema* (evaluados por las necesidades de la *totalidad*, la *finalidad* y la *perfección* de éste) los que imponen entonces semejantes determinaciones, apareciendo los entes intrasistemáticos como «situados» en una red de relaciones cuyo significado métrico (distancia, proporciones, dimensiones, etc.) sólo responde y obedece a las exigencias del propio *sistema*. Es más: la propia «situación» del hombre —como un ente más sujeto a semejante retícula— no es determinada entonces por su «posición activa» y transitiva en el espacio, sino que esta misma «posición» es determinada por su «situación» dentro del *sistema*. Es a partir de éste y de su autónoma espacialización,

> que el hombre se ubica y estima pasivamente la distancia, el sitio, la colocación y cualquiera otra determinación espacialiforme de los restantes entes intrasistemáticos (p. 53).

Formulemos algunas interrogantes. ¿Por qué Mayz afirma que el hombre ha perdido su señorío del espacio, simplemente porque lo ha ordenado en torno y en función de la siderúrgica? ¿No habría que decir más bien lo contrario? Y, ¿siendo el sistema una categoría *a priori* de su razón técnica, tal como Mayz lo ha establecido anteriormente, al supeditar el espacio a las exigencias del sistema, no es precisamente el hombre su señor? ¿Por qué afirma igualmente que el hombre no tiene «una conformidad inmediata, espontánea y natural con los entes que pueblan semejante recinto»? Dejando aparte lo que signifique «conformidad espontánea, natural, inmediata», basta con señalar que el operario de la siderúrgica, o el ingeniero, después de su jornada de trabajo se va tranquilamente a pescar la sapoara en el Orinoco, a cazar mariposas, o tumbado bajo el samán contempla el paisaje tropical e incluso le dedica un pésimo poema. ¿A qué vienen, pues, las exageraciones de Mayz? ¿Qué significa, por otra parte, que lo «próximo» o lo «distante» reemplazan a lo «cercano» y «lejano»? Y, ¿por qué lo próximo y lo distante no son verificados por el hombre mismo, si éste es el que establece que de la siderúrgica al cerro Bolívar hay tantos kilómetros y de la siderúrgica al muelle de embarque tantos otros? ¿No es algo totalmente comprensible el que tales «distancias» las hayan establecido los ingenieros en función de la siderúrgica? Si el cerro Bolívar está en Guayana, ¿sería lógico construir la siderúrgica en los Andes? Por supuesto que son los requerimientos de la siderúrgica los que establecen lo próximo y lo distante, ¿pero cómo habría de ser de otro modo? Lo importante es, sin embargo, que, por otra parte, el espacio ha dejado de ser el espacio euclídeo (para hablar como Kant), el espacio «natural» de las formas de la intuición. El espacio sometido a las exigencias del *sistema* no se ha transformado en un espacio de dimensiones o en un espacio curvo, o en el espacio de la relatividad. El espacio técnico está montado sobre el espacio euclídeo, en un espacio de tres dimensiones, como el que Mayz llama «natural», y este espacio euclídeo sigue siendo el soporte del supuesto espacio técnico sometido a las necesidades de la siderúrgica. Por último, ¿cómo afirmar que

la «situación» del hombre no es determinada por su posición activa y transitiva en el espacio? La situación del obrero que está en la sección de laminados está determinada por su «posición» laboral en esta sección, como la situación del artesano medieval estaba situada junto al banco de carpintero, por su posición activa. Lógico que el sistema, es decir, la siderúrgica, sitúe a los obreros en sus distintas secciones, igual que el sistema de tráfico sitúa los automóviles en direcciones opuestas, por vías alternas, etc. Y esta situación es pasiva, porque el hombre necesita trabajar en la siderúrgica, como la situación de la cocinera o de la fregona es pasiva en la cocina por las mismas razones, o la del que carga sacos al pie de una elevadora mecánica, etc., o la del individuo que en una cinta de transporte humana recibe y pasa piedras sin cesar, o porque el hombre se atiene al procedimiento que ha creado y que considera óptimo.